

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde

Verein für Volkskunde (Germany)

ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Neue Folge der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, begründet von M. Lazarus und H. Steinthal.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Karl Weinhold.

Elfter Jahrgang. **1901.**



Mit sechs Tafeln und Abbildungen im Text.

BERLIN.
VERLAG VON A. ASHER & Co.

Inhalt.

Abhandlungen und grössere Mitteilungen.

Kleine Mitteilungen.

Bücheranzeigen.

Über die Bedeutung des Haselstrauchs im altgermanischen Kultus und Zauberwesen.

Von K. Weinhold.

Die mythologische Botanik ist ein Ausschnitt der Mythologie von mannigfachem Reiz, der durch zahlreiche Fasern mit den andern Teilen verbunden ist. Das Leben, das alle Natur erfüllt, durchdringt das kleinste Gras, wie den mächtigen weitschattenden Baum. Die geheimnisvollen, Heil und Vernichtung bringenden Kräfte, welche der Mensch in unscheinbaren Kräutern durch die Erfahrung an seinem Leibe erkannt hatte, liess ihn darin eine übermenschliche Kraft fürchten und verehren. Göttliche oder halbgöttliche Gestalten glaubte man in den Bäumen wohnend und wirkend und widmete ihnen ehrfürchtigen Dienst mit Gebet und Opfern. Dazu kam die phantastische Übertragung der Baumgestalt auf baumartige Wolkengebilde, in denen sich die gewaltigen Naturerscheinungen von Wind und Wetter vollzogen und die Macht der grossen Götter sich sehr fühlbar offenbarte. So war Grund genug, Pflanzen, Sträucher und Bäume zu der dämonischen und mystischen Welt in Beziehung zu setzen und mit dem Kultus in all seinen Verzweigungen zu verbinden. Nicht gerade für alle lässt sich das noch wahrnehmen, wohl aber für eine gewählte kleinere Schar. Ich sehe hier von den Kräutern ab und habe Bäume und baumartige Sträucher im Auge. Da ich auf meinem Grund und Boden zu bleiben begehre, nenne ich nur deutsche: die Esche und Eberesche, die Buche und Eiche, die Weide, dann den Elxen- oder Elsenberbaum (prunus padus), den Weissdorn (cratægus), den Holunder (sambucus), den Wacholder (juniperus) und die Hasel. Über letztere will ich mich hier verbreiten, weil alter Glaube, der im heutigen Aberglauben fortwirkt, ihr eine ganz besondere Bedeutung und deshalb auch Verehrung zuerkannt hat.

Die Hasel war ein dem Gewittergott geweihter baumartiger Strauch. Als die Dänen im Jahre 851 Dublin eroberten, machten sie es zum Mittelpunkt der nordmännischen Macht. Das dort herrschende Geschlecht hiess

Thonars- (Tomairs-) Geschlecht; ein grosser, dem Thonar geweihter Wald, der Thonars oder Thórs-Hain (caill Tomair, irisch) breitete sich weithin von der Stadt längs der Küste des Liffeyflod aus. Derselbe bestund nach den irischen Quellen aus Haseln. Als der christliche Irenkönig Brian von Munster im Jahre 998 Dublin erstürmte und verwüstete, liess er den Thonars-Hain niederhauen und verbrennen. (Joh. Steenstrup, Normannerne 2, 359, wo bewiesen wird, dass Tomair der nordische Thonar ist; 3, 350).

Die Heidengötter wurden von den christlichen Bekehrern zu Unholden (bösen Dämonen), zu Teufeln und Hexen herabgesetzt. Wenn es nun noch jetzt in Luzern heisst, dass der Teufel den Hexen unter Haselstauden begegne (Schweiz. Idiotikon II, 1675) und im Oldenburgischen, dass der Teufel alle Bäume einmal in Haseln verwandeln werde (Strackerjan, Aberglauben und Sagen aus Oldenburg, § 349), so hört man darin die Nachklänge von dem Glauben 1. an den Verkehr des Heidengottes mit seinen Priesterinnen im Haselbusch, und 2. des Glaubens alter verstockter Heiden, ihr Gott werde einst seine Heiligtümer wieder aufrichten.

Leider sind wir bei der Forschung in unsern Altertümern mehr als gut auf Tradition verwiesen, auf von alters überlieferte, von Geschlecht zu Geschlecht vererbte und natürlich oft entstellte Zeugnisse. Lassen sich dieselben aber auf gesicherten Grund zurückführen, so dürfen sie verwertet werden. So steht es auch mit dem folgenden.

Zweige oder Standen der Hasel waren wie der ganze in kräftigen Stämmchen aufschiessende, beim Nahen des Lenzes blühende Strauch gottgeweiht und im Kultus verwendet. So als Opfergaben. In den Schweizer Urkantonen glaubt man, wenn ein Kranker für sein Weh in die Kapelle von Bertischwil wallfahrte und dort einen Haselzweig opfere, so werde er geheilt (Lütolf, Sagen, Bräuche, Legenden aus den fünf Orten, S. 255). Ferner: wer den einjährigen Schoss einer Haselstaude, der auch anderwärts als besonders kräftig gilt, breche und hinter den Altar der Bertischwiler Kapelle lege, wo ein alter Rosengarten (d. i. alter Kirchhof) ist, der könne ganz besondere Gnaden von Gott für die Verstorbenen erbitten (ebenda S. 371).

Dann bei alten Kultushandlungen. Bei dem uralten Frühlingsfeuerfest des Scheibenschlagens am Sonntag nach Fastnacht werden im nördlichen Breisgau die glühenden Holzscheiben, die Symbole der wieder aufwärts steigenden Sonne, mit Haselstecken geschlagen (Heilig in Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde IX, 350).

Zu dem am Karsamstag neu zu entzündenden Feuer, einem von der Kirche angenommenen alten Brauche, nimmt man in Oberösterreich als Weihholz vorzüglich Holzstücke der Hasel (A. Baumgarten, Aus der Heimat 1, 135).

In den Umzügen zu alten Festzeiten des Jahres leben verkümmerte Reste heidnischer Kultprozessionen fort. Nicht selten finden wir dabei

Haselstäbe getragen. Haselgerten werden in Holzheim in Schwaben von den neun Knaben geführt, die an den drei Sonntagen vor Pfingsten unter Hersagung eines Spruches von Haus zu Haus gehen (Panzer 2, 85). In den Orten um Gmünd trägt zur Fastnacht der in Stroh gehüllte Butzenmann eine Haselrute in der Hand (Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 23). Bei der Kirchweih zu Altenmuhr in Mittelfranken am ersten Sonntag nach Jakobi geht eine Haselrute von Tänzer zu Tänzer. Wer dieselbe gerade hat, während eine von der Tanzlinde hängende brennende Lunte herabfällt, bekommt einen der am Baum hängenden Preise (Panzer, Bayerische Sagen und Bräuche 2, 243). Die Pranger- oder Reifstangen, die im Salzburgischen vom Juni bis zum Erntefest bei den feierlichen Umgängen um Felder und Wiesen zu ihrem Gedeihen und Schutz getragen werden, bestehen aus einer geschälten Fichten- oder Tannenstange, um welche eine Haselrinde herumläuft, in die abwechselnd Bergblumen und grüne Blätter gebunden sind (M. Eysn in Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde X, 90).

Eine besondere Stärkung gewinnt die alte religiöse Bedeutung des Haselstrauchs bei den Germanen aus einer altschwedischen Runenschrift auf einem Grabsteine von Rök in Östergötland, der in den Anfang des 10. Jahrhunderts gesetzt wird, worauf die Worte y n d g ó a n a r h ǫ s l i stehen, die zu den Worten u n d j a r đ a r h ǫ s l u in einem Gedicht des isländischen Skalden Hallvarđr Háreksblesi um 1030 stimmen. Nach übereinstimmender Deutung von Konrad Gislason und Sophus Bugge[1]) wird hier die Hasel als Weltbaum bezeichnet an Stelle der gewohnten Esche.

Doch bedeutenderes noch lässt sich für die sakrale Bedeutung der Hasel anführen. Ihre Stauden haben in d e n a l t g e r m a n i s c h e n G e r i c h t s - v e r s a m m l u n g e n und in d e n K a m p f o r d n u n g e n eine wichtige Verwendung zur Umhegung des unter göttlichen Schutz gestellten Platzes, auf dem das Recht, sei es durch Urteil, sei es durch die Waffen, gefunden werden sollte. Der Gott über Kampf und Recht war bekanntlich in ältester erkennbarer Zeit der allgebietende Himmelsgott Tius. Ihm muss die Hasel ursprüglich geweiht gewesen sein; ihre Übertragung auf den Donnergott Thonar-Thórr ist bei der Abzweigung eines besonderen Gewittergottes und bei dem Zurücktreten des Tius geschehen.

Genaue Schilderungen der H a s e l u n g d e r D i n g s t a t t bieten die altnordischen Sagas. Die Egilssaga beschreibt Kap. 56. § 42 die Einrichtung der Gerichtstätte auf der Insel Gula in Nordhǫrdaland für den Rechtsverband des Gulathing. Auf einem ebenen Felde (vǫllr slettr) war ein Kreis durch Haselstangen (heslistengr) abgesteckt, die von aussen mit Schnuren umzogen waren, die man heilige Bänder (vébǫnd) hiess. In diesem Ringe sassen 36 Richter, 12 aus jedem der drei vereinigten Fylki (Land-

1) S. Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage, deutsch von Brenner. S. 530. München 1889.

bezirke). Über dem ganzen Gerichtsfelde (þingvǫllr) lag eine besondere Heiligung (þinghelgi), die nach der Grágás von dem Goden am Vorabend darüber ausgesprochen ward. Besonders geheiligt war der abgegrenzte Ring (þingmark), den die Haselstangen mit den heiligen Bändern umschlossen [1]).

Von der Umhegung der Dingstätten durch Seile oder Schnuren und Stangen oder Pfähle wissen wir auch aus Deutschland [2]), nur wird die Hasel nicht ausdrücklich dabei genannt. Doch heisst es in einer Züricher Öffnung von 1412 (Schweiz. Idiotikon 2, 1675) und in dem Weistum von Borsikon (Grimm, Weistümer 1, 49): Gericht solle man unter der Haselstaude halten. Der Stab des Richters ferner, auf den die Eide abgelegt wurden, war in alter Zeit eine Haselgerte, eine hasla, wie es in der lex Ribuaria 67, 5 heisst. Ich trete wenigstens Heinr. Brunner (Deutsche Rechtsgeschichte 2, 429) bei der Deutung der Worte der betreffenden Stelle in circulo et in hasla (var. in collore) id est in ramo auf den Eidring und den Stab des Richters durchaus bei.

Ein Rechtssymbol ist die Hasel in einer Aargauer Öffnung von 1456 (Schweiz. Idiotikon 2, 1675), wonach der Eigentümer eines vom Maier gepfändeten Viehs, wenn derselbe es nicht um ein bescheidenes Lösegeld freigeben will, es dadurch lösen darf, dass er einen einjährigen Haselschoss in das Dach des Maierhauses steckt. [3])

Der Zweikampf und noch mehr die Volksschlacht galten den Germanen als eine religiöse, unter der Gegenwart des Kriegsgottes stehende und von ihm geleitete Handlung, die mit Gelübde, Gebet und Opfer verbunden war. Der angreifende Heerkönig wie der zum Zweikampf fordernde Mann bestimmte die Stelle des Treffens und wie nordgermanische Quellen aussagen, haselte der Forderer den Platz, d. h. liess ihn mit Haselstecken marken. Darüber habe ich in meinen Beiträgen zu den deutschen Kriegsaltertümern S. 9f. (Sitzungsberichte der Preuss. Akademie d. Wissensch. 1891, S. 551 f.) gehandelt.

Das hasla vǫll ist bei grösseren Scharen der Kämpfer nicht buchstäblich zu nehmen, sondern bedeutet dann nur das Walfeld bestimmen. Bei Zweikämpfen war es Brauch, den Platz mit drei Furchen zu umziehen und in die vier Ecken je eine Stange (hǫslur) zu stecken: þatt er vǫllr haslaðr, er svá er gert, dann ist das Feld gehaselt, wenn so geschehen ist, Kormakssaga c. 10.

---

1) Vgl. auch Konr. Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes, II, 219. — Auf Island, wo keine Haselsträucher wachsen, ward das Wort beibehalten, die Haselstangen aber durch andere Holzstäbe ersetzt.

2) J. Grimm, Rechtsaltertümer, S. 810 (4. Ausgabe, II, 434). Meine Beiträge zu den deutschen Kriegsaltertümern, 11 f.

3) Vgl. auch die von Brunner a. a. O. Anm. 31 erwähnte Verwendung einer virga corilina als festuca in einer französischen Urkunde von 868.

Sicher als Zeugnis, dass dieses Haseln auch in Deutschland Brauch gewesen ist, können wir die örtlich in Schwaben erhaltene Gewohnheit anziehen, beim Wettringen (dem Hosenlupf) den Platz mit Haselgerten abzustecken (Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben, 2, 446). Eine Erinnerung an die Haselung schwebte wohl auch Konrad von Regensburg, dem Dichter der Kaiserchronik 7130 f. vor, als er nach der fabelhaften Schlacht des Baiernherzogs Adelger gegen die Römer bei Brixen, in der König Severus fällt, den siegreichen Herzog seinen Ger bei dem heslînen brunnen als Marke der Eroberung in den Boden stossen lässt.

Dem grossen Himmelsgotte geweiht, der über den Segen und die Wetter der Wolken, über Sturm und Streit unter den Menschen gebietet, in seinem Kultus verwendet, müssen der Hasel ausgezeichnete wunderbare Kräfte innewohnen. Der beim Nahen des Lenzes schon blühende, sommerverkündende, im Herbst fruchtreiche Strauch ward zum leitenden Mittel des göttlichen Kraftstromes.

Schutz des Friedens und heiliger Ruhe haben wir bereits von ihr ausgehen sehen. Weiter verfolgen wir ihre Wirkungen in der Abwehr des schädlichen und feindlichen, in der Erhaltung und Spendung des Heils.

Weit verbreitet im bajuwarischen Gebiete[1]) ist der Glaube, dass der Blitz in keinen Haselnussstrauch schlage und dass die Haselzweige, besonders die belaubten, das Haus, an das sie angesteckt sind, oder auch den Menschen, der sie an sich trägt, vor Blitzgefahr schützen. In dem Palmbuschen ist der Stecken gewöhnlich ein geschälter Haselstab, geschält, damit nicht die Hexen zwischen Rinde und Holz schliefen und die Kraft des Holzes hemmen (Leoprechting 169). Er würde schon allein den Blitz abwehren, ist aber durch die blühenden Weidenzweige und die anderen kräftigen Zuthaten, die den priesterlichen Segen vor dem Altar am Palmsonntage erhielten, noch von Seite der Kirche gestärkt. Etwas von der Hasel gehört nach herrschender Meinung neben der Weide durchaus in den Palmbusch (Zeitschr. f. Volkskunde 8, 226). In Oberösterreich werden in den Buschen drei Haselzweige im Dreieck eingebunden und in die Mitte des Ganzen ein kleines, nur aus Haselzweiglein gemachtes Bund gesteckt (Baumgarten 1, 135).

Aber nicht bloss der Palmbusch, auch die einzelnen belaubten Haselzweige schützen gegen das Gewitter. Sie werden entweder in die Fenstergitter geflochten (Schönwerth, Aus der Oberpfalz 2, 118; Baumgarten 1, 135) oder zwischen die Dachbalken gelegt, ja es hilft schon, wenn man drei Stifte aus Haselholz in das Gebälk schlägt (Panzer 2. 200).

Im Dorfe Oberinn im unteren Eisakthale gegen den Ritten hinan sammeln sie zu Mariae Heimsuchung (2. Juli) vor Sonnenaufgang Hasel-

1) Panzer 2, 200. Leoprechting, Aus dem Lechrain, S. 169. Baumgarten, Aus der Heimat 1, 135. Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde 8, 226. Zingerle, Sitten, S. 63. Heyl, Sagen aus Tirol, S. 793.

zweige und bewahren sie im Hause, um es gegen den Tunder (Donner) und bösen Zauber zu schützen (Heyl S. 793).

In der Oberpfalz soll der Haselstrauch als Gewitterschutz in den Gärten der Bauernhöfe gepflanzt werden (Wuttke, Volksaberglaube § 142).

Die Legende leitet die blitzableitende Eigenschaft der Hasel davon, dass die h. Maria während eines Gewitters unter einem Haselstrauch Schutz gefunden habe[1]). Örtlicher und unbestimmter geben die Oberinner dem Haselzweig jene Kraft, weil Maria einst über den Bergrücken ob ihrem Dorfe, den Sam, gegangen und unter einem Haselstrauche gerastet habe (Heyl 793). Aber die h. Maria vertritt hier nur einen Heidengott, den germanischen Thonar, der nicht rastete und Zuflucht suchte, sondern der seiner geweihten Staude auch im Donnerwetter Friede hält.

Wenn der Haselstab gegen das Wildfeuer, den Blitz, solche Kraft hat, so ist seine Hilfe gegen gewöhnliches Feuer noch begreiflicher. Ein Schweizer Feuersegen wird gesprochen, nachdem mit einem Haselstocke ein Kreis gezogen und in denselben Kreuze und zwei Herzen gezeichnet sind (Vernaleken, Alpensagen, 446). Im Badischen ist ein Haselzweig ein wesentliches Stück in dem Kräuter- und Blumenbusch, der zu Maria Himmelfahrt in den Kirchen geweiht wird und den Brand löscht: die Feuersbrunst wie die Brand genannte hitzige Krankheit (E. H. Meyer, Badisches Volksleben, S. 106).

Auch gegen den Wind schützt die Hasel. Die Windsbraut kann dem zum Rösten auf ein Linnen gestreuten Flachs nichts anhaben, wenn das Leintuch mit drei oder sieben oder neun Haselzweigen ausperlt (augepflockt) ist (Baumgarten 1, 40. 135).

Der Wind ist ein dämonisches Wesen, das der verschiedensten Gestaltung fähig ist. Die wilde oder Nachtjagd, die Teufelsjagd, wird durch Haselzweige, die ins Kreuz gelegt und dadurch für den Christenmenschen verstärkt wurden, zur Umkehr gezwungen (Baumgarten 1, 136). In Graubünden und in Vorarlberg heisst es, ein Hasel- und ein Holunderzweig kreuzweise gebunden schütze vor dem Wüetenheer (Vonbun, Beiträge zur deutschen Mythologie, S. 127, Chur 1862). Wenn unserem Strauche solche Macht vor einer ganzen Schar von Dämonen beigemessen wird, darf man sich nicht wundern, dass er überhaupt verdächtiger oder böser Geister Herr wird.

Wer zur Nachtzeit an verrufene Orte gehen muss, nehme einen Haselstab mit, denn er schützt nach bayerischer Meinung gegen alles Böse (weil die Hasel von der Mutter Gottes begnadet wurde. Meine Zeitschr.[2]) 8, 396).

1) Baumgarten 1, 135. Leoprechting S. 98. Alpenburg, Mythen und Sagen aus Tirol, S. 393.

2) Der Kürze wegen sei die von mir herausgegebene Zeitschrift des Vereins für Volkskunde so citiert.

Mit Haselgerten trieben einmal zwei Priester den in der Mühlimatte zu Aarau umgehenden Geist von da auf den Galgenhubel am Rombach, wohin sie ihn bannten (Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau 1, Nr. 104). Auch die feurigen Männer werden durch Schläge mit der Haselrute vertrieben oder ganz vernichtet (Schweiz. Idiotikon 2, 1676). Selbst die Haselblüte verjagt den bösen Geist aus dem Behexten, wenn sie vor Sonnenaufgang gesammelt ward. Nach Sonnenaufgang gepflückt, stärkt sie die Hexerei (Bartsch, Sagen aus Mecklenburg 2, 37).

Verzauberungen werden durch die Hasel gelöst. Wird die zur Schlange verwandelte weisse Frau mit einer einjährigen Haselgerte berührt, so ist sie erlöst, die Wiege ihres Befreiers soll aus Haselholz gemacht sein[1]. So unscheinbar dieser Satz lautet, eine so alte mythische Vorstellung liegt darin: die verwünschte weisse Frau ist die über den Winter gefangene sommerliche Wolkengöttin, die durch das Frühlingsgewitter befreit wird. Der Haselstab ist das Symbol des Blitzes: Stab, Ger oder Speer sind allbekannte Waffen des Himmelsgottes.

In einer englischen, aus dem 17. Jahrhundert stammenden Anweisung Feen zu fangen, werden die dreijährigen Haselruten zur Citation der Feen verwendet (meine Zeitschr. 5, 26). Nach den Akten des Hexenprozesses gegen windische Weiber aus Marburg a. d. Drau 1546 befreiten die Schläge mit drei Haselgerten den durch Frauenhaare gefesselten Teufel (meine Zeitschr. 7, 189).

In ganz anderem Sinne als in der Sage von der weissen Frau steht die Haselrute den Schlangen gegenüber, in der weit verbreiteten Meinung, dass sie das Gewürm abwehre und banne. Die Legende erzählt, dass ein Haselstrauch die h. Maria gegen eine aufspringende Schlange schützte, als sie im Walde Erdbeeren für das Jesuskind pflückte. Zum Dank habe die Jungfrau dem Strauche die Kraft verliehen, alles Volk gegen Ottern und anderes kriechendes Gewürm zu behüten (Vonbun, Volkssagen aus Vorarlberg, Wien 1847, S. 7[2]). Die Legende ist natürlich jünger als der Glaube an die Kraft der Hasel gegen Schlangen, die sie erklären will.

Mit der einjährigen Haselgerte kann man die Schlangen in einen damit gezogenen Kreis bannen, worin sie sterben müssen (W. Hertz, Die Sage vom Giftmädchen, S. 17, Anm.), gleichwie Plinius (hist. nat. XXV, 55) berichtet, dass die Betonica Schlangen in einen damit gezogenen Kreis bannen könne, worin sie sich selbst tot beissen. In Süddeutschland ist verbreitet, dass drei Streiche mit der Haselrute, auch wohl einer, sofort die Nattern töten (Zingerle, Sitten, S. 63; Baumgarten 1, 136); der Hasel-

1) Eine schlesische Sage in meiner Zeitschr. IV, 452, eine Gottscheer bei Hauffen, Gottschee 99, eine Tiroler (Säben) bei Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols, S. 392.

2) Von hier in die Grimmschen Kinder- und Hausmärchen 2, 483 (1857) und in andere Sammlungen übergegangen.

schoss muss aber nach Schweizer Bericht dreijährig und ganz gerade sein (Schweiz. Idiotikon 2, 1675).

In einem von Fr. Panzer (Bayer. Sagen und Bräuche 1, 191) mitgeteilten Märchen schlägt der Frankfurter Kaufmannssohn den siebenköpfigen Drachen mit einer Haselgerte einen Kopf nach dem andern dreimal ab. Der schwedische Aberglaube verfährt milder und lässt der Schlange durch Berührung mit der Haselgerte nur das Gift nehmen (Dybek Runa 1848, S. 38).

Wenn an die abwehrende und schützende Kraft der Hasel gegen gefährliche Wesen so fest geglaubt ward, lag die Ausdehnung auf ihre Macht gegen drohenden Schaden überhaupt nahe. Die argen Verwüstungen des Wildes jagdlustiger Herren in den Saatfeldern der Bauern, wogegen die Leibeigenen hilflos waren, konnten wohl ihre Gedanken auf mystische Schutzmittel leiten, und so gab es in Pommern dieses Rezept: Brich am Karfreitag vor Sonnenaufgang stillschweigend eine Rute vom Haselstrauch, die in einem Jahre aufgeschossen ist. Mache davon einen Ring und lege diesen um den Arm, mit welchem Du das Getraide aussäest, so wird das Wild die Saten nicht berühren (U. Jahn, Hexenwesen und Zauberei in Pommern. Stettin 1886, Nr. 729). Hiernach wird die frühere Umzäunung der Felder mit Haselsträuchern wohl den Zweck des Schutzes gegen schädigende Tiere gehabt haben; in Oberösterreich bestunden die Gehäge der Feldmarken grösstenteils aus Haselstauden, jetzt sind sie ausgerottet (Baumgarten 1, 135). Im Berner Oberland machte man die Hage ebenfalls aus Haselsträuchern (Schweiz. Idiotikon 2, 1676). Salis-Seewis und Matthisson gedenken der Haselhecken und -Zäune in ihren Gedichten (Grimm, D. Wörterb. 2, 531. 534).

Fremdes Vieh darf man in der Schweiz nicht mit jedem Stecken, sondern nur mit einjährigem Haselschoss aus seinem Felde treiben (Schweiz. Idiotikon 2, 1675). Die beim Gericht verwendete Hasel bezeugt das Recht des Eigentümers, seinen Besitz zu schützen. Rein aus der schützenden und, wie wir sehen werden, segnenden Kraft der Hasel ist abzuleiten, dass der Hirtenstab von Haselholz sein muss. Er darf nie leichtsinnig weggeworfen werden, sondern der Hirt muss, wenn er einen neuen nehmen will, den alten in drei Stücke zerbrechen (Wuttke, Volksaberglaube, § 684).

In jedem oberösterreichischen Stall steckt ein Haselzweig, damit Glück und Segen drin bleibe (Baumgarten 1, 135). Drei Kreuze, aus sechs Haselzweigen gemacht, legt man, ehe das Einführen des Viehes von der Weide in den Stall beginnt, auf den Boden jedes Barn. Ebendort schneidet man das innere, nur aus Haselzweigen bestehende Büschel im grossen Palmbuschen nach der Segnung ganz klein und giebt es dem Vieh zwischen zwei Broten, oder bäckt es in die „Viehstöri".

Mischt man den Kühen gedörrte männliche Hasenkätzchen unter das Salz, so geben sie reichlich Milch (Schweiz. Idiotikon 2, 1676). Wenn es

„im Stall fehlt", d. h. wenn die Kühe zu wenig Milch geben, peitscht man im Lechrain die siedende Milch mit zwei einjährigen Haselruten, die am Palmsonntag geweiht wurden (Leoprechting S. 31). Ebenso heisst es in einer Schweizer litterarischen Quelle von 1646: „So etwan einer Kuh der Anken wird entwandt, da ist die gemeine Weis der Sennen und Viehbauren, dass sie drei Haselschoss vor Sonnenaufgang brechen. Danach die neue Milch zum Feuer wird gesetzt und mit dem Haselholz geschwungen und verletzt, der Hexin weh zu thun, dass sich der Zauber löset" (Schweiz. Idiotikon 2, 1676). Noch jetzt ist Luzerner Brauch, den Rahm, wenn er nicht buttern will, mit drei Haselzweigen zu schlagen (ebenda).

Im Lechrain streicht man der Kuh beim ersten Austrieb im Frühjahr mit einem Haselstecken über den Rücken, in der Meinung, damit fremden Kühen zu Gunsten der seinen die Milch zu nehmen (Leoprechting S. 170). Hier ist der alte segnende und weihende Hirtenbrauch, das Vieh beim ersten Austrieb im Lenz mit dem Stabe zu berühren, zum neidischen Hexenbrauch entartet[1]).

Auch auf die Rosse wirkt das wundersame Holz. Im Kanton Bern hieb man an einem heiligen Sonntag während dem Kirchengeläute rückwärts gewandt einen Haselstock in den heiligen drei Namen aus dem Hag, um den Hafer der Pferde damit umzurühren (Schweiz. Idiotikon 2, 1676). Nimm von Haselstanden die Kätzchen, gieb sie dem Rosse mit dem Futter, so wird es fest und mutig (Bartsch, Mecklenb. Sagen 2, 154), lautet ein Mecklenburger Rezept.

Auch das Getreide in der Scheune steht unter dem segnenden Einflusse des Strauches. In Ostpreussen schneidet man im Frühling einen grünen Haselstock und beim ersten Gewitter macht man damit über jeden Getreidehaufen ein Kreuz, dann halten sich die Körner jahrelang unverdorben (Wuttke § 662). Die uralte Beziehung der Hasel zum Gewitter tritt hier wieder hervor.

In den Weingegenden der Schweiz braucht man die Haselgerte auch zur Frischhaltung des Weins im Fasse (Schweiz. Idiotikon 2, 1676).

So ist es wohl verständlich, dass die Wirtschafts- und Stallgeräte mit Vorliebe aus Haselholz gefertigt wurden, wie in Oberösterreich bis in neue Zeit geschah (Baumgarten 1, 135).

Nicht minder begreiflich ist die Heilkraft, welche die Hasel bei Gebrechen, Krankheiten und Wunden des menschlichen Leibes entwickelt[2]).

Will man das Fieber los werden, so kaufe man einen Haselstock

1) Im südslavischen Bienenzauber wird der Haselzweig verwendet, um fremden Bienen den Honig zu nehmen und sie zu töten. Fr. S. Krauss im Urquell 3, 96 (1892).

2) Ganz vereinzelt und allem sonst von der Hasel gerühmten Guten gegenüber steht die Mitteilung aus Wälschnoven (Heyl, Volkssagen aus Tirol, S. 795), dass durch Hasel- und Eschenholz alles schwinde, was damit in Berührung komme.

ohne zu handeln, oder breche ihn vor Sonnenaufgang im Walde, gehe mit ihm in die Kirche und lege ihn in eine Ecke, bete drei Vaterunser und Avemaria und gehe fort. Wer den Stab an sich nimmt, bekommt das Fieber und wird es nur los, wenn er den Stab in drei Stücke bricht und verbrennt (Grohmann, Aberglaube aus Böhmen, Nr. 1171; Wuttke § 483).

Unter den neun vor Tagesanbruch geschnittenen Hölzern, die man gegen das Schwinden oder Abmagern in einem Säckchen bei sich trägt, darf Haselholz nicht fehlen (Vonbun, Beiträge zur Mythologie, 126).

Wer eine Haselgerte bei sich hat, ist schwindelfrei (Grohmann 695).

In der Nacht auf Peter Paul (29. Juni) schneidet man in Mecklenburg stillschweigend Haselruten und zwar von unten nach oben. Hat nun jemand eine Schnittwunde, so betupft man die Ruten mit dem Blute, umwickelt sie mit einem Lappen von einem Mannshemde und trägt sie an seinem Leibe bis zur Heilung der richtig verbundenen Wunde des Verletzten. Legt man sie früher ab, so bricht die Wunde wieder auf (Bartsch, Sagen, 2, 293. 371). Eine Wunde im Bein durch einen Beilhieb geschlagen, hört durch Bestreichen mit dem kleinen Stück eines Haselzweiges sofort zu bluten auf und heilt gut (Strackerjan, Aberglaube aus Oldenburg, 1, 80).

Nicht bloss Heilung bringt der wundersame Strauch; auch zu dem Leben selbst, zu Liebe und Fruchtbarkeit steht er in enger Beziehung. Als aphrodisiacum dient Haselholzrinde in einem Rezept aus dem 15. Jahrh. (Weimar. Hs. O. 565, Bl. 45[1]): Wenn einer nit mynnen mag, item wenn ein fraw einem thet, das er nicht möcht mynnen, der nem jung haselstaudenrinden, da sich ein ast an den andern reicht; dieselben rinden nym und prenn sie zu pulver. dasselb pulver nym und trincks in wasser etlich tag wenn du wilt. so schaffstu mit einer frawen nach deinem willen. Das Mittel hilft also nicht bloss gegen gewöhnliche Impotenz, sondern bricht auch den Zauber, der sie erzeugt hat.

Aus dem Blühen der Hasel im Vorfrühling deutet man grosse oder geringe Fruchtbarkeit des Jahres (Schweiz. Idiotikon 2, 1676). Viel Haselnüsse, viel Kinder und besonders viel uneheliche (Baumgarten 1, 136. Grohmann, Aberglauben, 100). Der Westfale sagt: Wann et víel Núete gíet, dan gíet et ôk víel Heåurenblågen (Woeste in Zs. f. Mythol. 2, 96).

In der Mettennacht (Christnacht) werden heiratshalber die Haselstauden geschüttelt (Baumgarten 1. 136).

Ein alter westfälischer Bauer erzählte von seiner Freite, dass er lange nicht zu Strich (tò Sträike) kommen konnte, bis er die Dierne, die er gut leiden mochte, unter einem Haselstrauch traf. Da hatte er sofort das Jawort (Kuhn, Westfäl. Sagen, 2, 45). Ein westfälisches Liedchen lautet: Ainen Busk met Haselnúeten stäit an úesem Deïke; bai de Dochter friggen well, maut de Meåner streïken (ebenda). In die Haselnüsse gehen,

1) Mitgeteilt von Dr. R. Petsch.

bedeutet in volksmässigen Liedchen[1]) das, was unsere mittelalterlichen Lyriker bluomen (rôsen) an der heide brechen gân nennen. Ein Lied bei Herder (Volkslieder 1, 109. Leipzig 1778) beginnt: „Es wollt ein Mädchen Rosen brechen gehn | Wohl in die grüne Heide. |[2]) Was fand sie da am Wege stehn? | Ein Hasel die was grüne."

Die westfälische Redensart: die Krähe bringt mir eine Nuss (Woeste in Zs. f. Myth. 2, 96) bedeutet: ich bekomme einen Mann, und steht zu dem eben Ausgeführten in enger Beziehung, während das uralte, weitverbreitete Bewerfen und Beschütten der Braut mit Getreide- und Fruchtkernen, auch Nüssen, nur die Übertragung der Fruchtbarkeit auf sie bedeutet (Meine Deutschen Frauen im Ma. 1[3], 382), und die Haselnuss hier keinen eigenen Sinn hat.

Durch keine andere Verwendung ist die Haselgerte so volkstümlich geworden, denn als Wünschelrute[3]), d. i. als Quellen- und Schatzfinderin. Es wäre nur Wiederholung des längst über die Wünschelrute Geschriebenen, wollte ich mich hier ausführlich über sie verbreiten.[4]) Für uns ist das wichtigste, dass die beste Wünschelrute nach deutschem Volksglauben vom Haselstrauch, namentlich der Weisshasel zu heiliger Zeit (Dreikönig, Fastnacht, Karfreitagnacht, Johannisnacht, Mariae Heimsuchung) unter besonderen Gebräuchen und Sprüchen geschnitten wird.[5])

Sie ist gewöhnlich ein sich oben gabelnder zwieselichter Zweig, seltener ein einfacher kurzer Stab; der einjährige junge Schoss ist auch hierzu am tauglichsten.

Zwei Werte sucht und findet sie: Wasser und Gold, beides hängt eng zusammen, denn die Haselzwiesel ist das irdische Bild des himmlischen zackichten Blitzes, der das Wasser der Wolken und damit auch der Erde weckt, und in dem und durch den das goldene Gewitterfeuer flammt, das als Gold in die Erde aufgenommen, durch das Blitzsymbol wieder entdeckt wird.

---

1) Mannhardt in der Zeitschrift f. d. Mythologie 3, 97 f., wo allerlei durcheinander gemischt wird.

2) Besser ist der Anfang in Wolfg. Schmeltzls Quodlibet v. 1544: Es wollt ein Magd zum Tantze gan, Sucht Rosen auf der Heide.

3) Franz baguette divinatoire, engl. forked divined rod. In Oberösterreich und Tirol auch Zeigrute genannt: Alpenburg, Sagen, 393. Baumgarten 1, 136. Zeitschr. f österr. Volkskunde 2, 158.

4) Vgl. namentlich W. Schwartz in meiner Zeitschr. 2, 67—78.

5) Wuttke, Aberglaube, § 143. U. Jahn, Hexenwesen in Pommern, S. 147. Anzeiger f. Kunde deutscher Vorzeit 1873, S. 228. Lommer, Aus dem Saalthal 19—21 (Kahla 1885). E. Meier, Schwäb. Sagen, 244. Panzer 2, 296. Leoprechting 98. Alpenburg 393. Vonbun, Beiträge, 127. Schweizer. Archiv f. Volkskunde 3, 174. Seiler, Basler Mundart, S. 163. — Andr. Gryph. Leo Armenius IV, 2: Die Ruthe die ich nechst als zwischen Tag und Nacht | Die gleiche Sonnen stund, aus vielen Haselsträuchern | Mit schwerer Müh erkor. — Sam. Butschky, Wohlbebauter Rosenthal, Nürnberg 1679, S. 728—31. S. Butschky, Hochteutsche Cancelley, Bresslau 1666, S. 318 f.

Für die Gerte ist der ganze Strauch gesetzt, wenn nach uckermärkischer Sage unter einem Haselstrauche am Wellberge bei Blankenburg der Eingang zu dem im Berge verborgenen Schatz sein soll (Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen, No. 84), oder nach badischer Sage an einer Haselstaude die Schlüssel zu dem versunkenen Schloss von Burgstadel hangen (Baader, Volkss. a. Baden, No. 186).

An Stelle des Schatzes erscheint die gleichbedeutende Glücksblume in einer Salzburger Sage (Vernaleken, Alpensagen, S. 156), wonach eine Gerte, von einem neunsprossigen Haselstrauch in der Neujahrsnacht geschnitten, in der Walpurgisnacht zu der Glücksblume auf dem hohen Göll weist.

Unter alten grossen Haselsträuchen wohnen geheimnisvolle Wesen, der Haselwurm und die Alraune.

Der Glaube an den Haselwurm lebt besonders in Tirol.[1]) Er wird meist als weisse Schlange gedacht, zuweilen dick wie ein Wickelkind, oft auch als solches erscheinend, zuweilen auch buntglänzend. Wem es glückt einen Haselwurm zu fangen und der ein Stück von ihm isst, versteht die Sprache der Vögel und Tiere, der Kräuter und Blumen, kann sich unsichtbar machen, sieht alle verborgenen Schätze und wird unermesslich reich. Aber es gelingt wenigen ihn zu fangen. Schon dass er nur unter Haseln wohnt, auf denen eine Mistel wächst, beweist seine Seltenheit.[2]) Übrigens sei bemerkt, dass auch die Serben nach Afanassjew glauben, unter einer Hasel, worauf eine Mistel wächst, wohne stets eine Schlange mit einem Edelstein auf dem Kopfe (Fr. Th. Köppen. Geograph. Verbreit. d. Holzgewächse des europ. Russlands und des Kaukasus. St. Petersburg 1888. 1, 662).

In den Schweizer Urkantonen sind die Alraunen an Stelle der Haselwürmer getreten, teuflische Wesen in Kindsgestalt, oft einem Fisch ähnelnd, die ihrem Besitzer das Geld vermehren; aber der dritte, der sie hat, verfällt dem Teufel (Lütolf, Sagen der fünf Orte, S. 192). Auch hier ist die Mistel auf weisser Haselstaude das Anzeichen für den Fund (Schweiz. Idiotikon 1, 174. 2, 1676).

Ehe wir uns zu der Haselstaude als Zaubermittel wenden, sei noch ihrer weissagenden Kraft gedacht, die übrigens schon in der Weisung von Quellen und Schätzen sich äussert.

---

1) Alpenburg, Mythen, 378. Ztschr. f. österr. Volkskunde 2, 158. — Leoprechting 98 sagt nur, dass unter ganz alten zu Bäumen gewordenen Haselstauden die seltenen weissen Schlangen wohnen, die ihren König in der Mitte haben.

2) Nach gütiger Mitteilung Herrn Prof. Englers haben weder er noch Prof. Ascherson je die Mistel auf der Hasel gesehen. E. Holtz, Über die Flora Südrusslands (Mitteil. d. naturwiss. Vereins f. Neu-Vorpommern, 1863/64, S. 82—97), fand im Kreise Umea die Mistel als grosse Waldplage, sah aber nur auf einer einzigen Hasel die Mistel. C. G. Hagen, Chloris borussica 1829, S. 389, giebt die Mistel auf Corylus an, aber ohne Fundort.

Nach den Prozessakten einer 1587 angeklagten Mecklenburgerin, Gerdrut Schwarte, brauchte dieselbe zwei Haselruten, um bei den Kranken zu erkunden, ob es eine böse oder eine gute Stunde sei (Bartsch, Meckl. Sagen, 2, 33). Ein wegen Zauberei eingezogener Mecklenburger bekannte 1586, dass man erfahren könne, ob ein Mädchen noch Jungfer sei, wenn man einen mit Hasenblut bestrichenen Haselstock ihm vor die Füsse werfe. Dann müsste sich derselbe emporrichten, wo es unehrlich wäre (ebenda 32).

Wenn man von einer Haselstaude einen sich gabelnden Zweig nachts, während es zwölfe schlägt, abschneidet und denselben zwischen 12—1 auf drei Streiche in eine angebohrte Birke treibt, so kann man nach Allgäuer Meinung herausbringen, ob man eine gute Ehe haben werde oder nicht (Reiser, Sagen, Gebräuche u. Sprichwörter des Allgäus, II, 434).

Nach norwegischem Aberglauben bedeuten rote Blüten an den Haselsträuchern Krieg (Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 329).

Eine alte irische Sage sei hier angefügt. Sinned, die Tochter von Lodan Lucharglan, dem Sohne von Ler, aus dem Lande der Verheissung, ging zu Connlas Quelle, die unter dem Meere ist, um sie zu sehen. An dieser Quelle stehen die Haselstauden der Weisheit (Wissenschaft) und der Begeisterung (Poesie). In der gleichen Stunde brechen an ihnen Früchte, Blüten und Blätter hervor, und dann fallen zugleich Regenschauer auf die Quelle und eine purpurne Woge erhebt sich. Sinned ging die Haselstaude der Begeisterung suchen, aber die Quelle überdeckte sie, und als Sinned ans Land wieder gekommen war, starb sie. (The Voyage of Bran at the land of the Living, edit. by Kuno Meyer I, 214. London 1895.)

Als voraussichtige Warnerin vor leichtsinniger Hingabe erscheint Frau Hasel in dem verbreiteten alten Volksliede[1]) vom Mädchen und der Hasel. Sie mahnt die zum Tanz oder zum Buhlen gehende Magd, ihre Ehre zu hüten; nach den meisten Texten kommt die Warnung zu spät.

Auch das alte Lied vom Ulinger kennt die Hasel, welche das vom mordlustigen Liebsten in den Wald entführte Mädchen geheimnisvoll warnt. In den Texten der Gruppe, welche den Mordplan durch die rettenden Brüder vereiteln lässt, ist eine Turteltaube der Hasel beigegeben.[2]) In

1) Uhland, Alte Volkslieder, No. 25. Herder, Volkslieder, 1, 109 (1778). Erk-Böhme Liederhort, No. 174a—i. Hoffmann u. Richter, Schles. Volkslieder, No. 100—102. Meinert, Volkslieder a. d. Kuhländchen, S. 29—31. In dem Text von der Saar (Köhler-J.Meier, Volkslieder, No 7, dazu S 369), in dem oberhessischen (Böckel No. 12) und dem Nassauer, Text (Wolfram No. 59) hat der Lorbeerbaum die Hasel verdrängt! in dem Liede aus Nordfranken (Schleicher, Volkstüml. aus Sonneberg, S. 113) der Sadelbaum.

2) Erk-Böhme, Liederhort, No. 41, a—e. g. i. Das Gottscheer Lied bei A. Hauffen Gottschee, No. 70 kennt nur die Taube ohne Hasel, 70b nur die sich verneigende Hasel, 70a Taube und Tanne (statt der Hasel).

der zweiten Gruppe mit tragischem Ausgange ward der alte Zug vergessen; in No. 42b bei Erk-Böhme heisst es nur: sie gingen miteinander fort, sie kamen an eine Hasel dort.

Die ältesten Zeugnisse für die Hasel als Zaubermittel bietet die norwegisch-isländische Sitte des trénîđ, d. i. der Errichtung einer Schimpfstange (nídstǫng), die zur Verhöhnung und Schädigung eines Feindes aufgesteckt ward. Man nahm eine Haselstaude (heslistǫng)[1]), schnitt ein Spottbild des Gegners hinein samt der Schadeformel (níđ), steckte auch zuweilen noch einen Rossschädel darauf und richtete die Stange nach der Gegend des Feindes. So that Egill Skallagrims Sohn, als er Norwegen geächtet verlassen musste, gegen König Erich Blutaxt und dessen Gemahlin Gunnhild. Er sprach dabei diesen Spruch (formáli): „Hier stelle ich auf die Schimpfstange und wende diesen Hohn gegen König Erich und die Königin Gunnhild"; dabei drehte er die Stange landeinwärts; „ich wende diesen Schimpf gegen die Landgeister, welche dieses Land bewohnen, so dass alle wild herumfahren sollen und keiner das Seine finde, bis sie nicht den König und die Königin aus dem Lande getrieben haben!" Dann kehrte er auch den Pferdeschädel in das Land hin und ritzte die Runen des Spruchs in die Stange (Egilssaga c. 57, § 55f.).[2])

Das früher besprochene Umhaseln eines Kampfplatzes findet einigermassen Entsprechendes in der Umhaselung eines Ortes zum Zauberschutze gegen Feinde. Von einem voigtländischen Schnapphahn aus der Zeit des dreissigjährigen Krieges, namens Kresse, wird erzählt, derselbe habe einmal das Dorf Staiz, als feindlich Volk anzog, mit Haselruten umsteckt, welche jenes für lauter Musketiere ansah und deshalb stille abzog. Wenn auf Kresse geschossen wurde, fing er die kleinen Kugeln in seinen Hemdärmeln auf, die grösseren wehrte er mit einer Haselgerte von sich ab (E. Köhler, Volksbrauch im Voigtlande. Leipzig 1867, S. 549). Hier ist jüngerer Gaukel- und Zauberspuk auf die uralte Grundlage heidnischer Sitte getragen, durch Umfriedung eines Ortes mit der Hasel denselben unter den Schutz des Kriegsgottes zu stellen.

Uralt ist auch der Regenzauber, der bei grosser und langer Dürre mit einer Rute oder einem Stabe vollzogen wird, die man in ein Wasser schlägt. Sofort steigen Wolken auf und entladen sich (meine Abhandlung zur Geschichte des heidnischen Ritus, S. 23: Abhandlungen d. Berlin. Akad. der Wissenschaften 1896). Dass dabei die Haselrute gebraucht wurde, lässt sich an sich vermuten, ist aber aus der Schweiz durch Hexenprozessakten von 1625 belegt, wonach der Teufel einer Hexe einen Haselstab überreichte, den sie in fliessendes Wasser schlagen musste, worauf ein Platzregen niederging (Schweiz. Idiotikon 2, 1675).

1) Auf Island musste ein anderes Holz die Hasel vertreten.

2) Vgl. Finnur Jónssons Anmerk. in seiner Ausgabe und namentlich Konr. Maurer, Bekehrung, 2, 64 f.

Die Haselgerte ist auch der Zauberstab bei wunderbaren Arbeiten. Im Dallenwyl, im Hofe genannt die Tablete, stellte sich zur Zeit des Heuens ein Bergmännchen (Zwerg) ein, das ganz vorzügliche Hilfe leistete, wenn Regen oder Gewitter das Heu zu verderben drohte. Dann nahm es zwei Haselzwicken (Zwieselruten), stellte sich in die Grasmaht und schlug gewaltig um sich, worauf das Heu vom Boden sich erhub, aufwirbelnd nach dem Gaden sich hinbewegte und zu allen Öffnungen desselben hineinflog, während das Mandli fortwährend gegen das einfliegende Heu stark losschlug (Lütolf, Sagen aus den fünf Orten, 489). Ganz dasselbe wird von einem Knecht erzählt, der im Grosshaus zu Gurtnellen diente und die schwersten Arbeiten spielend verrichtete. Gleich dem Bergmänulein auf der Tableten jagte er mit einer Haselrute bei drohendem Regen das ganze draussen liegende Heu in den Gaden hinein (ebenda 245).

Bei dem Zauber, einen Dieb zu zwingen, das Gestohlene zurückzubringen, fehlt die Hasel nicht. Aus dem 17. Jahrhundert (1674) berichten Schweizer Akten (Schweiz. Idiotikon 2, 1676), dass manche ein Feuer aus lauter häslenem Holz anmachen, darüber ein Gefäss mit Wasser stellen, drei Eier von einer ganz schwarzen Henne hineinwerfen und das siedende Wasser schlagen. Die Schläge treffen den Dieb, der nun schleunigst das Gestohlene an seinen Ort zurückbringt.

Ebenso wirkt die Haselrute nach böhmischem Aberglauben (Grohmann Nr. 975) züchtigend in die Ferne, wenn eine Kuh verhext ist. Man kocht die Milch, legt einige Schwanzhaare der Kuh hinein und peitscht den Sud mit einer frischen einjährigen Haselgerte. Alsbald kommt die Hexe verbrüht und mit blauen Striemen am Leibe und bittet ihr ein Brot zu borgen. Wird es verweigert, so muss sie sterben.

Nach Thüringer Meinung kann man verhexte Menschen oder Tiere heilen, wenn man mit einem am Karfreitage oder einem goldenen Sonntage vor Sonnenaufgang vom Haselstrauch geschnittenen Stecken, den man schweigend bis zum Gebrauch verborgen hielt, dreimal um den leidenden Menschen oder das Vieh in den drei höchsten Namen herumgeht, dann seinen Hut abnimmt und auf diesen losprügelt. Dadurch werden die Unholden getroffen und lassen den Menschen oder das Tier frei (Witzschel, Sagen und Gebräuche aus Thüringen, 2, 274, No. 77).

Der Aberglaube ist weit verbreitet, dass man einen Entfernten durchprügeln könne, wenn man auf ein Kleidungsstück oder einen Lappen, indem man an den Gemeinten denkt oder seinen Namen nennt, mit einer einjährigen Haselgerte schlägt. Dieselbe muss, indem man nach Osten schaut und die drei höchsten Namen bei den drei Schnitten nennt, zu bestimmten Zeiten geschnitten werden: am Karfreitag vor Sonnenaufgang (E. Meier, Sagen aus Schwaben, S. 245), in der Johannisnacht (Wuttke § 398), am Neumond, der auf einen Dienstag fällt (Rochholz, Aargauer Besegnungen in der Zeitschrift für deutsche Mythologie 4, 124 [mit

Spruch]. Schönwerth, Aus der Oberpfalz, 3, 201. Kuhn, Westfälische Sagen, 2, 192).[1])

Wunderlich, aus dickem Aberglauben hervorgekommen, mit sehr altem Staube bedeckt und dadurch verkrüppelt und entstellt, erscheint das meiste, das sich in der Volksmeinung und Überlieferung an den schönen Haselstrauch haftet. Aber wir können den Staub wegfegen und das Entstellte mehr oder minder auf das Ursprüngliche zurückbringen. Wir sind von der nachweislichen Verwendung der Hasel im altgermanischen Kultus ausgegangen. Sie diente darin als heiliges Werkzeug, denn sie war ein heiliges Symbol. Der Haselstab galt als Waffe des Himmelgottes, und so wohnte eine heilige Kraft in ihm, die zum Nutzen der Menschen nach den verschiedensten Richtungen ausströmte.

Das Wort Hasel, ahd. hasala, das mit zufälliger Ausnahme des Gotischen, allen germanischen Dialekten gehört, entspricht dem lateinischen corylus und wohl auch dem altirischen coll (aus cosl). Die Bedeutung des zu Grunde liegenden Stammes ist noch nicht festgestellt.

Die Reise der Seele ins Jenseits.

Von **Julius von Negelein.**

I. Abreise der Seele.

Während im allgemeinen die geistige Entwicklung der Völker eine stete Ideenveränderung zu Gunsten eines intellectuellen Fortschritts erkennen lässt, zeigt sich auf dem Gebiete des Seelenglaubens ein anderes Phänomen. Die Quellen, aus denen er seit Urzeiten fliesst, weisen mit zu unerbittlicher Notwendigkeit auf die Rückkehr zu denselben Ausgangspunkten hin, als dass eine derselben jemals für uns zu versiechen beginnen könnte. Stets wird die Furcht vor dem Toten mit der Liebe zu dem Toten, die Hoffnung, ihn in einer anderen Welt wiederzusehen, mit der schauerlichen Gewissheit seines Befangenseins von einer undurchbrechlichen Grabesruhe streiten. So muss jeder einzelne Todesfall dem gegen die Eindrücke des Naturlebens noch unabgestumpften Sinne des gesund empfindenden Menschen ein reiches Feld widerstrebenden Fühlens, Denkens

1) Vgl. auch Baumgarten, Aus der Heimat, 1, 136. 2, 14. In Bayern wird statt des Haselstecken eine Wacholdergerte in gleicher Art zum selben Zwecke gebraucht: Höfler, Wald- und Baumkult, S. 110.

und Handelns werden, stets aber werden die Motive der in der Geschichte der Völker und Zeiten sich so überaus mannigfaltig darstellenden Erscheinungen des Seelenglaubens sich als dieselben überall notwendigen und deshalb überall vorhandenen erweisen. Die überraschende Gleichheit der hierher gehörigen Sitten und Gebräuche auf den verschiedenen Zonen des Erdballs entspringt den naturgesetzlich notwendigen psychischen Reaktionen auf die immer gleichbleibenden Erscheinungen von Tod und Sterben. Nicht die einzelne Rasse, nicht der einzelne Stamm hat den Glauben erfunden, dass der Tote vielleicht noch der Speise bedürftig sei — nein, jeder einzelne Todesfall erschafft diese Vorstellung von neuem. Deshalb ist es unmöglich, eine Geschichte des Seelenglaubens unter Zugrundelegung der landesüblichen Stammeseinteilungen zu schreiben. Nicht die Rasse, sondern das psychologische Motiv in seiner räumlichen und zeitlichen Begrenztheit kann hier die Einheit sein. Nie muss die Philologie strenger naturwissenschaftlich verfahren, als da, wo sie eine Analysis der Seelenvorstellungen zu liefern versucht.

Die folgende Darstellung geht von der Überzeugung aus, dass die Paradoxie zwischen der handgreiflichen Thatsache, dass der Tote als ein noch mit eventuellem Leben begabtes Wesen aufzufassen sei, und der verhältnismässig modernen Lehre von dem völligen Verlust des Geistes unmittelbar nach Eintritt des Todes, das menschliche Gemüt stets überall zunächst zu dem Glauben getrieben hat, der regungslose Körper bewahre noch latent die ihn noch vor kurzem offensichtlich belebende Seele. Wir wollen dabei grundsätzlich auf alle Spekulationen verzichten, ja uns selbst der Betonung der Analogie zwischen Schlaf und Tod enthalten[1]), vielmehr lediglich aus zahlenmässigem Material, das sich natürlich bis ins Unendliche vermehren liesse, den Nachweis versuchen, dass die Seele „auch nach dem Tode noch in Verbindung mit dem Körper“[2]) stehe, dass sie sich „zunächst, doch auf sehr verschieden bemessene Zeit, noch in der Nähe des Körpers aufhalte“[3]) und dass dem letzteren so lange, als er noch nicht verwest ist, ein potenzielles Leben zugeschrieben wird, das um so lebhafter ventiliert wird, je weniger der Leichenverfall fortgeschritten ist[4]). Die Stationen des zunehmenden Verwesungsprozesses gelten in dem schematisierenden Aberglauben der Völker gewissermassen an gewisse Tage geknüpft, die jene markieren sollen; vor allem gilt dies von dem

---

1) Am besten zeigt wohl Caspari, Urgeschichte der Menschheit I, 96, „wie der früheste Mensch mit kindlich naiver Anschauung die Leichen als in tiefem, lang anhaltendem Schlaf versunkene indifferente Körper anschaute“.

2) Lazarus und Steinthal, Zeitschr. für Völkerpsychologie XII, S. 307.

3) Lippert, Seelenglaube, 17. Vgl. auch Lexikon universale (eine Encyklopädie des 18. Jahrhunderts) unter: Blut der entseelten Körper: „Nach der Ansicht derjenigen, welche einen Astralgeist annehmen, soll sich die Seele nach dem Tode noch etwas in dem Körper aufhalten.“

4) Vgl. Wuttke, Aberglauben, 439.

3., 7., 9. und 40. Tage[1]) — Zahlen, die ohnedies überall als heilig gelten und infolgedessen meist formelhaft angewendet werden. Ferner spielt stets der Begräbnistag eine grosse Rolle. Die in der ihm vorausgehenden Nacht überall am Sarge angezündeten Kerzen sind der beste Beweis dafür, dass man erst nach erfolgtem Begräbnisse die Grabesnacht angebrochen wissen wollte.[2]) In Bayern werden drei Seelenämter abgehalten: am 1., 7. und 30. Tage nach dem Tode.[3]) Als besondere Gedächtnistage hebt man daselbst hervor den 7., 30. und den Jahrestag des Todes.[4]) In ganz Bayern ist es gemeinsame Sitte, dass sich die Nachbarn, so lange die Leiche im Hause liegt, anderwärts selbst bis zum 30. Tage, im Todeshause versammeln, um bei der Leiche mehrere Stunden lang zu wachen und Rosenkränze zu beten.[5]) Man erwäge, dass diese Gebete vernunftgemäss nur der verscheidenden, nicht der verschiedenen, bereits im Jenseits befindlichen Seele gelten können, wie die auf die Gräber gesetzten Speisen die materielle Anwesenheit des noch nicht völlig Verschiedenen voraussetzen. In Bayern hat der Hochzeitslader am Grabe des Verstorbenen am 7. und 30. Tage nicht nur einen eigenen Abdankungsspruch feierlich abzuhalten, sondern es trägt auch nach dem Gottesdienste, bei welchem im Opfergange durch die drei nächstverwandten Frauen Kerzen, ein zinnerner Krug mit Geld zum Wein und für vier Kreuzer Semmel am Altar niedergelegt werden, die Totenfrau zwei Lichter auf das Grab[6]); und in der Gegend von Fronau i. B. gilt oder galt die Sitte, dass man sieben Tage nach der Beerdigung kleine Brotlaibchen, die man „Spende" (d. h. Totenspende) nannte, unter die Armen verteilte[7]). Nach dem Glauben meiner ostpreussischen Heimat bleibt die Seele bis zum Begräbnis in der Leiche[8]), beim Begräbnis setzt sie sich auf den Sargrand, wie in der Pfalz[9]) oder aber sie legt sich erst auf halbem Wege in die Truhe hinein, die dann erst schwer wird. Sie bleibt im Hause, bis man sie hinauswirft, indem man Stühle und Tische umkehrt, wenn der Kondukt auf halbem Wege ist und den Strohhaufen erreicht hat, auf dem sie sodann noch die

---

1) Vgl. Lippert, Christentum, 414, der besonders Zahl 3 hervorhebt, die 9 und 40 aber ungerechtfertigterweise auf das Voigtland und Ostpreussen einschränkt.

2) Der Wach- und Bet-Abend, der dem Begräbnistage vorausgeht, wird in Deutschland wohl überall inne gehalten. Die Sitte, Kerzen an den Sarg zu stellen, ist ebenso allgemein. Die Kerzen haben im Aberglauben mystische Eigenschaften: sie erlöschen bisweilen von selbst und dürfen nicht ausgepustet werden, d. h. sie sind Symbole des von selbst erlöschenden Lebenslichtes.

3) Bavaria, Zeitschrift für bayerische Volkskunde, 1865, S. 983.

4) Ebenda 1860, S. 413.

5) Ebenda 1860, S. 411.

6) Ebenda 1860, S. 993.

7) Ebenda 1863, S. 324.

8) Vgl. auch u. a. Wuttke, Abergl., 429; Töppen 108.

9) Bastian, Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele, 20.

letzte irdische Rast halten kann.[1]). Damit steht in einem Widerspruch, der nur durch die früher allgemein gewesene Sitte der Leichenmahlzeiten auf Gräbern erklärlich ist, die Einladung des Toten zum Sitzen, damit er seine eigenen Leichenfeierlichkeiten mit ansehen könne, die Speisereste, die ihm namentlich auch in litauischen Gegenden unter den Tisch geworfen werden, der Stuhl, der bei der Rückkehr vom Begräbnis für den Toten an der Thür und alsdann beim Leichenmahl am Tisch für ihn leer steht. Auch am Abend des Sterbetages wird ein Stuhl für den Toten bereit gestellt; ein solcher steht bei der Leiche bis zum Begräbnis. Man sagt dann bei uns: „Er (d. h. der Tote, dessen Namen man niemals nennt) setzt sich darauf.“[2]) Die Sitte, das Begräbnis am dritten Tage nach Eintritt des Todes zu veranstalten, spricht ohnehin dafür, dass man bis dahin den Körper mit einem gewissen Leben begabt glaubt. Auch die Zeit, in der man das „Wiederkommen“ des Toten für möglich hielt, ist hier wichtig: oft sind es die ersten drei Tage[3]), in Ostpreussen aber z. B. die ersten 40 Tage[4]). Die Zahlen schwanken auch hier zwischen den angegebenen Grenzen.[5]) Ja, man hat dieselben sogar religiös zu sanktionieren versucht: 40 Tage lang nach dem Tode, wie Christus nach der Auferstehung, muss jeder Gestorbene noch auf Erden wandeln[6]). Den bayerischen Gebräuchen entsprechen diejenigen anderer katholischer Gegenden: stets hebt sich in der Trauerzeit der 3., 7. und 30. Tag als kirchlich begangener Festtag hervor.[7]) An diesen Tagen werden Trauermahlzeiten abgehalten, bei der dritten Mahlzeit (am 30. Tage) werden die Kleider des Verstorbenen verschenkt und zugleich geht hier die Ausscheidung des Erbes vor sich[8]), d. h. bis zu dieser Zeit glaubte man den Toten noch im Anrecht auf den Besitz seiner Habe befindlich. In Schwaben wird vier Wochen (30 Tage) lang jeden Abend zu Hause ein Rosenkranz gebetet; das weibliche Geschlecht brennt für den angehörigen Verstorbenen sogar ein Jahr lang beim Gottesdienst den Wachsstock.[9]) Das Jahr hat, wie wir sehen werden, im Totenkult ebenfalls eine einschneidende Bedeutung. Im alten Deutschland wurde das Erb- oder Seel-Bier in der

---

1) Bekannter Gebrauch in Ostpreussen und Pommern. Siehe auch z. B. Tylor, Anfänge der Kultur. 2, 26.

2) Siehe auch Töppen 111, Anm. 3

3) So z. B. nach oldenburgischem Glauben (Wuttke 439) und häufig in Mähren.

4) Siehe im folgenden; auch private Information.

5) Im Voigtland spricht man z. B. von den ersten neun Tagen. Wuttke 439; Köhler, Voigtland, 443.

6) Wuttke 441.

7) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, S. 203.

8) Rochholz, S. 302. Hier finde gleich die singulär dastehende Nachricht Platz, dass die Leichen der französischen Könige nach ihrem Tode 7 resp. 40 Tage lang am Tische bedient wurden: Bastian, Verbleibsorte, 7, Anm. 1.

9) [Rochholz 203], Birlinger, Schwaben, 315.

Regel am 7. oder 30. Tage nach dem Tode getrunken[1]) und an denselben Tagen Schmausereien mit Spenden aus der Erbschaftsmasse gegeben.[2]) Im alten Preussen hielten die Verwandten ihre Totenmahle am 3., 6., 9. und 40 Tage.[3]) Besonders bedeutsam ist es, dass, wenn sich die Seele aus dem Leibe scheidet, sie nach deutschem Aberglauben in der ersten Nacht bei St. Gertrud, der zweiten bei St. Michaël, der dritten da, wo sie verdient hat, weilt[4]), die Reise ins Jenseits also am dritten Tage nach täglichen Stationen zurückgelegt hat[5]), ein schon den Avestatexten bekannter Zug.

Noch deutlicher als bei den germanischen Völkern zeigt sich dieselbe Ideengruppe bei den Slaven. Hier ist die Thatsache, dass man dem Körper, wenn die Seele ihn eben verlassen, noch ein gewisses Leben zuschrieb[6]), dass man den Toten mit den Lebenden noch halb und halb in Verkehr dachte[7]), und dieser Verkehr erst mit der vollendeten Verwesung erlosch, bereits häufig erkannt.[8]) Bei den Russen wiederholt sich das Totenmahl am 9., 20. und 40. Tage nach dem Tode.[9]) Als der Serbenfürst Milosch Obrenowitsch I. im Jahre 1860 gestorben war, stand auf dessen leerem Bette ein Öllicht, das 40 Tage lang fortzubrennen hatte.[10]) Hier ist das Öllicht, wie viele Analogien beweisen, ein direktes Substitut für den Toten. — Von den Bulgaren berichtet A. Strausz, dass bei der Leichenklage zum Toten wie zu einem Lebenden gesprochen wird.[11]) Man giebt ihm Aufträge für die vorausgegangenen Angehörigen ins Jenseits mit u. s. w. Bis zum Morgen nach der Beerdigung scheint dem Leichnam sogar das Gehör geblieben zu sein: er kehrt nach Hause zurück, wenn in dieser Zeit am Grabe geweint oder geredet wird.[12]) Drei Tage nach dem Leichenbegängnis gehen täglich in der Frühe 3–5 Weiber zum Grabe, zünden Licht an und setzen Wein und Wasser auf das Grab.[13]) Doch stellt man auch in der Stube, wo der Tote verstorben ist, drei Tage lang Butter und Wein für die noch immer im Hause herumirrende Seele

1) Weinhold, Altnordisches Leben, 501.

2) Ebenda, Anm. 5.

3) Töppen 111, Anm. 8, und die dort citierten Quellen.

4) Grimm, Mythol.[4], 2, 699.

5) Vgl. auch Grohmann, Mäuse, 34; Simrock, Mythol., 403.

6) Bei den Südslaven bezeugt: Zeitschr. f. Volkskunde 1, 180. Vgl. auch Grohmann, Aberglaube, 188.

7) Grohmann a. a. O. 187.

8) Siehe Krek, Einl. in die slav. Litt.-Gesch., 418. Grohmann, Abergl., 190. Derselbe meint ebenda 191, dass die Thatsache (??!), dass dem Toten Haare und Nägel im Grabe weiter wüchsen, die Ursache zu der materialistischen Vorstellung von dem Weiterleben des Toten im Grabe sei.

9) Tylor 2, 35.

10) Rochholz a. a. O. 196.

11) Strausz, Die Bulgaren. Leipzig 1898. S. 427.

12) Ebenda 453f.

13) Ebenda 451.

auf.[1]) Ebenso lange, in manchen Häusern aber auch 40 Tage hindurch, wird früh und abends an die Stätte, wo der Tote gebettet war, ein Stein gelegt und darauf eine brennende Kerze angezündet. Die Seele soll nämlich noch 40 Tage lang nach dem Tode im Hause verweilen.[2]) Sechs, an manchen Orten zwölf Monate hindurch wird am ersten Samstage jedes 40. Tages „prinos" gemacht, wobei man einen Widder, bezw. Schaf schlachtet.[3]) Nach 9 Tagen erscheinen die Geister von ungetauft gestorbenen Kindern als Vampyre, sogen. Ustrel, wieder.[4]) Die Seele des Erwachsenen irrt aber 40 Tage lang auf Erden herum, dann erst zieht sie ins Jenseits ein.[5]) Diesen Tag feiert man, indem ein Weib mit einem Priester zum Grabe geht und ein Gebäck, etwas Eolivo und eine Flasche Wein auf den Hügel stellt. Der Geistliche betet und räuchert, ebnet das Grab, worauf er in dasselbe ein Loch gräbt und in dieses Wasser und etwas von den Speisen einscharrt.[6]) — Bezüglich der specifisch slavischen Vorstellung, nach der die Seelen von Verstorbenen bis zu ihrem endgiltigen Tode um Bäume flattern, verweise ich auf meine Notiz im Globus.[7]) Über Totengebräuche in Bosnien und der Herzegowina sind wir seit einiger Zeit durch Lilek gut unterrichtet.[8]) Dort werden die Totenmahlzeiten in manchen Gegenden am 7., 40. Tage, nach einem halben Jahre oder einem Jahre gehalten. In anderen Gegenden gehen die Überlebenden am dritten Tage nach dem Begräbnis mit Brot, Käse u. s. w., Branntwein zum Grabe. Am 7. Tage nehmen sie auch Opferwein mit, um das Grab zu begiessen.[9]) In Sarajewo geht man am 3., 7., 40. Tage, $^1/_2$ Jahr und am Jahrestage nach der Beerdigung auf den Kirchhof, zündet am Grabe eine Kerze an, räuchert es und betet für die Seele des Verstorbenen.[10]) Dieselben Zeiten für den Totenkultus werden bei den muslimischen Bosnjaken eingehalten.[11]) Nach der Meinung mancher Bosnjaken hält sich die Seele des Verstorbenen im Sterbehause auf und schwebt besonders um seine Kleider 6—7 Tage lang.[12]) Doch glauben die orientalisch-orthodoxen Leute dieses Landes, dass die Seele des Verstorbenen nicht sofort in den Himmel fahre, sondern sich nach der Trennung vom Leibe noch 40 Tage im Hause aufhalte und acht gebe, dass ihrem einstmaligen Leibe kein Leid geschehe. Deshalb brennt man (vgl. Anm. 2, S. 21) in Trebrinje im Hause des Verstorbenen 40 Tage lang nach dem Tode eine Kerze oder Lampe. Man zündet auch nachts eine Kerze am Grabe an. In Sarajewo schickt man durch 40 Tage je eine Kerze und einen Teller gekochten Weizens in die Kirche oder stellt den Weizen an die Stelle, wo der Tote gelegen hat.[13]) Auch die bosnischen und herzegowinischen Muslems glauben, dass die Seele bis zum 40. Tage

1) Strausz a. a. O. 446. — 2) Ebenda 451, 458. — 3) Ebenda 452. — 4) Ebenda 194. — 5) Ebenda 458. — 6) Ebenda 452. — 7) Globus, Jahrg. 1900, S. 289, Anm. 4. — 8) Lilek in dem 8. Bande der ethnolog. Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegowina. — 9) Ebenda 409. — 10) Ebenda 411. — 11) Ebenda 420. — 12) Ebenda 408. — 13) Lilek a. a. O. 408.

nach der Beerdigung in das Haus zurückkehren könne.[1]) Wir sehen: diese Vorstellung ist echt slavisch und deshalb auf deutschem Boden nur in dem von Slaven beeinflussten Ostpreussen zu finden.

Gehen wir nun zu den asiatischen Indogermanen über, so finden wir natürlich auch bei ihnen den universellen Gedanken, dass der Tote sich in der Nähe des Grabes aufhalte. Dies ist z. B. bei den Armeniern bezeugt.[2]) Dieselben kennen als Tage der Kultushandlungen für den einzelnen Toten zunächst den Tag nach dem Begräbnis, sodann den siebenten Tag.[3]) Davon sind die Festtage des Ahnenkults, der auf ganz anderer Basis erwächst, natürlich streng zu scheiden. Nach einer Woche ist der Tote zur Stätte des Gerichtes gekommen, seine Wanderung vorbei.[4]) Eine andere Ideenreihe aber konnte sich damit nicht begnügen, den Toten dorthin zu verfolgen. Sie heftete sich enger an den nach 7 Tagen noch kaum in der Verwesung begriffenen Leichnam und liess die Seelenpflege erst nach einem Jahre aufhören.[4]) Dann ist der Tote wirklich tot, bereits ins Jenseits eingegangen. Wie die stets im Frühling sich erneuernde Wiedergeburt der Natur, wie ihr stets sich im Herbst wiederholendes Absterben auch den Menschen in den Kreislauf des ewigen Werdens und Vergehens mit hineinreisst, so vernichtet der erste Donnerschlag des Lenzes alle Geister des verflossenen Jahres und giebt dem Lebendigen dem Toten gegenüber sein Recht.[5]) Ein volles Jahr lang also kann der Tote zur Umgebung seiner Wohnung zurückkehren.[6]) Nach dem Glauben der Tscherkessen kann der Tote acht Tage nach dem Begräbnis zum Gastmahl im Verwandtenkreise zurückkehren, weshalb man nach Ablauf der ersten Woche das aufgezäumte Schlachtross des Verstorbenen vor sein Grab führt und ihn zum Schmause einlädt.[7]) Wenn ein reicher Kirgise stirbt, so wird ebenfalls am 7. Tage das Volk versammelt und ein Gastmahl gegeben.[8]) Nach der Lehre der altpersischen Avestatexte hält sich die Seele drei Tage lang in der Nähe des Kopfes auf; das gilt von den guten und bösen Seelen, doch empfinden schon in dieser Zeit dieselben einen Vorgeschmack der Belohnung oder Strafe, die ihrer wartet.[9]) Nach Ablauf dieser Zeit verbleibt die Seele des Guten am Orte der Erlösung, unter Bäumen und in Düften weilend[9]), die des Bösen aber besucht nach jüngerer Lehre ihre Verwandten an den fünf Schalttagen, die auf die Besuchstage der Seligen folgen.[10]) Nach mittelpersischer Überlieferung hält sich die Seele drei Tage lang da auf, wo der Kopf lag.[11]) Man vergleiche damit die Substituierung des Körpers durch einen Stein (s. oben). — Nach der Lehre der vedischen Ritualbücher bleibt die Seele des Ver-

1) Lilek a. a. O. 419. — 2) Abeghian a. a. O. 18 und 24. — 3) Ebenda 22f. — 4) Ebenda 18. — 5) Strausz a. a. O. 454. — 6) Ebenda 18 und 23. — 7) Bastian, Vorstellungen von der Seele, 13. — 8) Zeitschr. f. Ethnologie 3, 307. — 9) Yasht 22; Geiger, Altiranisches Leben, 268. — 10) Bastian, Vorstellungen u. s. w., 35. — 11) Mainyo-i-Kharad Cap. 2.

storbenen mit dem Körper eine Zeit lang zusammen.[1]) Währenddessen wird die Ceremonie der ekkodiṣṭaçraddhā vollzogen, nach einem Jahr (oder drei Monaten) erfolgt mit Aufnahme in den Kreis der Manen das sapiṇḍakaraṇa, zuletzt erst das eigentliche Manenopfer, das piṭrmedha, das verhindern soll „neues Unheil zu stiften“.[2]) Über die Begräbnisceremonien im modernen Indien sind wir sehr ausführlich z. B. durch Dubois[3]) unterrichtet. Ich hebe folgende Einzelheiten hervor: Während des Weges zur Stätte der Verbrennung hält man dreimal an, öffnet jedesmal den Mund des Toten und wirft in denselben ein wenig feuchten, rohen Reis hinein, damit der Tote zugleich essen und trinken könne. Diese Sitte wird so begründet, dass der Scheintote dadurch ins Leben zurückgerufen werden könnte und der wirklich Tote wieder auflebe, wenn die Todesgottheit sich vielleicht in ihm vergriffen und aus Versehen einen Falschen abgeholt hätte.[4]) Am zweiten Tage der Begräbnisfeierlichkeiten giebt der Erbe einem Brahmanen Reis, Erbsen und Gemüse, die er in ein ungebrauchtes Linnengewand wickelt und dies zwar zu Gunsten des Toten, in der Erwartung, dass der Reis, das Öl, die Erbsen und das Wasser, welches man ihm bereits dargebracht hat, nicht ausreichen, seinen Durst und Hunger zu befriedigen und er in der anderen Welt keine Gelegenheit mehr haben werde, seine Blösse zu bedecken.[5]) Vom Ablauf des dritten Tages an bis zum neunten Tage wiederholen sich dieselben Gebräuche und bezwecken, es zu verhindern, dass der Tote Hunger und Durst erleide oder nackt bleibe und wollen ihm eine schnelle Wiedergeburt ermöglichen.

Bei den semitischen Völkern tritt der Totenkultus zurück. Bekanntlich hat Frey ihn bei den Hebräern überhaupt geleugnet. Die Völkerpsychologie verwirft mit Entschiedenheit diesen Versuch, den einzelnen Stamm aus der geistigen Gemeinschaft der Völker herauszureissen und ihn vom Zwange unumstösslicher Naturgesetze zu befreien. Denn in dem Bestreben, dem im scheinbaren Schlummer befindlichen Körper so lange die Attribute des Lebens zuzuerteilen, bis der scheinbare Schlaf von den Symptomen der Verwesung abgelöst wird, manifestiert sich nichts anderes als das Trägheitsprincip des menschlichen Geistes. So lange die in Bewegung gesetzte Kugel ihres Weges rollt, bis die Reibung sie zum Stehen bringt, wird der menschliche Geist sich von der tröstlichen Selbsttäuschung eines Weiterlebens des schon erkalteten Körpers nicht ganz befreien können. — Die Beduinen der vorislamischen Zeit nahmen in ihren Gedichten häufig einen jedes Fortleben nach dem Tode negierenden Standpunkt ein. In den alten

1) Hillebrandt, Rituallitteratur, 90. Caland, Ahnenkult, 22. Oldenberg, Religion der Veda, 555.

2) Hillebrandt a. a. O. 90.

3) Moeurs des peuples de l'Inde.

4) Ebenda 206.

5) Ebenda 211.

Liedern wird der Gedanke nach allen Richtungen hin variiert, dass mit dem Tode alles aus sei.[1]) Doch war diese Idee mehr dem aufgeklärten Rationalismus einiger Sänger als dem Gemüt der grossen Menge eigen. So verstehen wir es, dass, trotz dieses religiösen Nihilismus, Gebräuche existierten, nach denen z. B. Freunde am Grabe eines Mannes zu seiner Erinnerung tranken und etwa den Rest des Bechers auf sein Grab ausschütteten.[2]) Hierin zeigen sich Reste der Anschauung, dass der Tote als noch nicht ganz verschieden, noch nicht aus der Gemeinschaft der Lebenden ausgeschlossen gilt.[3]) Man giebt deshalb dem Toten seinen Anteil weiter, bei den Hebräern von der Speise, bei den Arabern von dem Tranke. Noch in anderer Weise setzen die Verwandten und Freunde die Gemeinschaft mit dem Verstorbenen fort. Sie besuchen sein Grab und halten sich daselbst lange auf, sie lassen ein Zelt über dasselbe schlagen und können sich nicht von der Stelle losreissen. Wer am Grabe eines Bekannten vorüberkommt, ruft ihn beim Namen und grüsst ihn. Der Tote hört sein *χαῖρε* und antwortet: „*καὶ σύ*“. Ja, man schwört bei des Toten Leben und das vor einer Zeit, in der der Gedanke eines wirklichen zweiten Lebens, wie der Korān es beweist, den Mekkanern als der reine Aberwitz erschien.[2]) Als Analogie zu der bulgarischen Auffassung (S. 20, Anm. 12) ist es bemerkenswert, dass der Verstorbene, wenn er zu Grabe getragen wird, Äusserungen thut, die alle Tiere vernehmen, nur der Mensch nicht. Er hört das Klappen der Schuhe des Gefolges und versteht, was man ihm zuruft. Er hat zu leiden unter dem Wehgeschrei der Seinigen.[4]) Die muslimische Doctrin älterer und jüngerer Zeit entsagt ebenso wenig wie die talmudische der Vorstellung, dass die Seele sich nicht früher ganz von ihrem Leibe und dem Irdischen befreien kann, als bis dieser der völligen Vernichtung anheimgefallen ist.[5]) Wie im slavischen Aberglauben sitzt im muslimischen der Verstorbene auf seinem auf den allgemeinen Begräbnisplatz getragenen Sarge, oder es folgt sein Geist der Leiche bis zum Grabe.[6]) In der vorausgehenden Zeit der Begräbnisvorbereitungen fühlt derselbe alle Schrecken des Grabes voraus, er hat schwer unter der rohen Behandlung seiner irdischen Hülle zu leiden und bittet deshalb die Überlebenden, seine Kleider langsam und vorsichtig auszuziehen, das Leichenwasser nicht zu warm und nicht zu kalt zu machen, ihm das Gesicht nicht zu verbinden u. s. w. Er klagt über die ewige Trennung von den Verwandten und weint über das Scheiden aus dem Leben.[7]) Ist der

---

1) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 185.

2) Ebenda 183, vgl. Skizzen 3, 164.

3) Vgl. Wellhausen, Skizzen, 3, 162.

4) Wellhausen a. a. O. 186.

5) Wolf, Muslimische Eschatologie, S. 78, Anm. 117. Bastian, Vorst., 27.

6) Ebenda 58.

7) Ebenda 41 ff.

Tote einmal gebettet, so besucht sein Geist den abgestorbenen Leib am 3., 5. und 7. Tage und weint über den zunehmenden Leichenverfall.[1]) Man sagt auch: der Gläubige erleide die Strafe im Grabe 7 Tage, der Ungläubige 40 Tage lang, d. h. eine so lange Zeit nimmt die Wanderung der Seele ins Jenseits in Anspruch.[2]) Ein volles Jahr aber dauert der Konnex zwischen dem Geist und dem im Grabe geborgenen Leib. Der Tote sieht, wer für ihn betet und um ihn trauert.[3]) Als interessante Vermittlung zwischen den verschiedenen Auffassungen, nach denen die Seele in der Nähe des Leibes sitzen und doch zu Gott eingehen muss, findet sich auch die Angabe, die Engel machten zu Häupten des Toten ein Fenster und zeigten ihm den für ihn bestimmten Ort im Paradiese.[4]) Der Talmud steht diesen Vorstellungen des arabischen Semitentums nicht fern. In einer viel citierten Stelle erklärt er die Gebeine des Toten für ehrwürdig, weil nach dem Begräbnis die Habal de garmin, der Hauch der Knochen, um das Grab schwebe.[5]) Die Seele hält sich beim Grabe noch 30 Tage lang auf, indem sie hofft, sie kehre wieder zum Körper zurück.[6]) Hier zeigt sich die Idee des Leichnams als eines noch mit potentiellem Leben begabten Körpers besonders klar lebendig. Dem entspricht, dass man die Toten, obgleich der jüdische Ritus bekanntlich das sofortige Begräbnis vorschreibt, doch in den drei ersten Tagen nach Eintritt des Todes untersuchen darf, d. h. man ihres wirklichen und definitiven Ablebens nicht sicher ist.[7])

Nur anhangsweise seien die klassischen Völker erwähnt, über deren religiöse Gebräuche uns eine grosse und leicht zugängliche Litteratur zur Verfügung steht. Nach Ciceros Ausspruche glaubte man im Volke, dass die Toten unter der Erde den Rest des (im Diesseits nicht ausgelebten) Lebens verbrächten.[8]) Dem entspricht die Auffassung des Schattens und der Manen. Dass die Sitte der Verbrennung ihm nicht widerstreitet, geht u. a. daraus hervor, dass z. B. die Leiche des Achilleus 17 Tage über der Erde blieb, die des Hector 9 Tage[9]), und die Leichenspiele die Zeit bis zur Bestattung ausfüllten, man also dem verfallenden Körper so lange als möglich irdische Freuden zukommen lassen wollte. Auch das Blutopfer des Odysseus, durch das dieser den Geistern die Sprache wiederverleiht, gehört als Rest eines alten Kultus, der Tier- und Menschenopfer zu Ehren der Manen kannte, hierher.

1) Wolf a. a. O 76 f.
2) Ebenda 65.
3) Ebenda 78.
4) Ebenda 59.
5) Vgl. z. B. Rochholz, Glaube und Brauch, 220.
6) Bereschith rabba c. 100 bei Frey a. a. O. 206, Anm. 2, vgl. 120, Anm. 6.
7) Zeitschr. f. Geschichte d. Judentums 3, 216 f.
8) „Sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum, Cicero“ bei Bastian, Elem. 26.
9) Homer ω 63, Ω 664. Buchholz, Realien zu Homer II, 2, 296.

Die verstandes- und gefühllosen Schatten Homers erhalten bei Vollziehung des atavistischen Gebrauchs blutiger Opfer die ihnen von Alters her zustehende Gabe der Rede wieder.[1]) Die klassische Zeit kannte Grabmahlzeiten am 3., 9. und 30. Tage nach erfolgtem Begräbnis.[2]) Nach Ablauf der dreitägigen Fastenzeit wurde das Totenmahl vorgenommen. Am dritten Tage wurde an dem mit Eppich bekränzten Grabe ein Totenopfer dargebracht, das Hauptopfer aber fand am 9. Tage statt, wenn nicht der 10. dazu genommen wurde, wie es uns einmal berichtet wird.[3]) Endlich fand eine mit Opfer und Totenmahl verbundene Feierlichkeit am 30. Tage nach dem Begräbnis statt.[4]) In Calymnos findet die Seele des Toten erst am 40. Tage Ruhe.

Die vorausgehend verwerteten Materialsammlungen, die sich leicht verzehnfältigen liessen, werden bereits in ihrer jetzigen Gestalt zum Erweis der Behauptung ausreichen, dass alle indogermanischen sowohl. wie die semitischen Völker mit überraschender Konkordanz den Seelensitz nach Eintritt des Todes für eine bestimmte und beschränkte Zeit in den Körper verlegten, und dass der Monismus von Geist und Materie um so strikter aufrecht erhalten wird, je weniger die fortschreitenden Anzeichen des Leichenverfalls die Frage nahe legten: Wohin ist das Leben, das der zerfallenden Hülle nicht mehr eigen sein kann, entwichen? Wohin hat es die Reise angetreten? Die irdische Sorgfalt, die den ewigen Schlummer durch keinen Lärm und kein Weinen, die ewige Nacht durch kein Licht, die Apathie des Todes durch keine Lockspeise zu durchbrechen vermag, hat sich dem Verhängnis gegenüber als unzureichend erwiesen — die Seele ist verreist. Ehe wir ihre Spuren ins Jenseits zu verfolgen versuchen wollen, sei es vergönnt, die entwickelte Idee des Aufbruchs zur Reise bei niederstehenden Völkern zu erkunden, um dieselbe so als ethnischen Elementargedanken zu erweisen. Wir können hier den reichen und zuverlässigen Materialsammlungen Bastians unbedingt folgen. Die in der Nähe des Grabes verbleibende Seele des Irokesen irrt zum Leichenfeste umher.[5]) Dann tritt sie bei den Algonkin eine viertägige Reise an.[6]) In Efate musste die Seele sechs Daseinsstufen passieren, unter welchen sie überhaupt erst starb.[7]) Bei den Khands werden die Toten ohne weiteres verbrannt, aber nach zehn Tagen versammeln sich die Verwandten und Freunde und trösten sich mit einem gemeinschaftlichen Mahle und mässigem Trinken (Totenschmaus!). In Borneo weilt der Geist vier Tage im Hause und erhält Reis gestreut, wird dann aber ausgefegt, unter Zerbrechen eines Gefässes.[8]) Bei einer Gelegenheit erklärten die eingeborenen Tonganesen einem Europäer, ein vor mehreren

1) Vgl. in meiner Anzeige von Abeghians Arbeit im Globus den Abschnitt über Totenopfer. — 2) Müller, Handbuch der klassischen Altertumskunde, 219. Vgl. Schömann, Griech. Altertümer[4], II, 572. — 3) Ω 665. — 4) Müller, ebenda, 223. — 5) Bastian, Elem., 26. — 6) Ebenda 19. — 7) Ebenda 23. — 8) Bastian, Vorst., 34.

Monaten begrabener Mensch lebe noch.[1]) Der Leichnam des jüngst Verstorbenen wird bei den Ureinwohnern von Formosa drei Tage lang unter dem Bette aufbewahrt, dann erst begraben.[2]) Nach der Vorstellung der (welcher?) Indianer treibt sich die Seele noch ein Jahr lang in der Nähe des Körpers umher und will durch Feste versöhnt sein.[3]) Die Eskimos glauben, der Tupilak, der Geist des Verstorbenen, umschwebe noch drei Tage nach dem Hinscheiden den entseelten Körper.[4]) In Holontalo pflegen die reichen Leute die ersten vierzig Tage lang denselben mit Blumen und Geld zu bestreuen.[5]) Auf Neu-Guinea nimmt man zunächst einen kurzen Aufenthalt des Toten unter der Erde, dann erst den Aufbruch zur Reise zum allgemeinen Versammlungsorte der Abgeschiedenen an.[6]) Nach der Ansicht der Huronen verweilt ein Teil der Seele beim Grabe[7]); ähnliches glaubt man auf Madagaskar[8]), in Finnland[9]) und sonst vielfach[10]), so z. B. bei den Dacotah, bei denen eine der vier Seelen neben der Leiche verweilt; und bei den Ghond, wo ebenfalls eine Seele beim Körper bleibt, um allmählich zu verwesen.[11]) — Der Versuch, die Scheinexistenz des schlummernden Leibes durch Zuführung von Nahrung zu verlängern, hat bei einzelnen Völkern dazu geführt, Speisen und Getränke dem Toten direkt einzutrichtern.[12]) Ich erinnere an das parallele Einflössen von Nektar und Ambrosia in der griechischen Mythe. Bekannt ist es, dass dem Toten am Bonny Schnaps zugeführt wird[13]) und dass man ihm Speisen und Getränke durch eine am Kopfende des Grabes gelassene Öffnung hinabschüttet.[14]) Die Tschuwaschen thun das Gleiche am Gedenktage der Seelen.[15]) Bei den Sioux wird in jedem Sarg die Öffnung gelassen und aus gleichem Zweck mögen sich die runden Löcher erklären, die man an den Steinplatten der Dolmen in Indien, Gallien, im Kaukasus u. s. w. findet.[16]) Die Toten der Tangale werden in sitzender Stellung (vgl. die prähistorischen Gräber!) bis an den Kopf eingegraben. Die Bube bestatten ihre Toten in sitzender Stellung, und zwar so, dass der Kopf aus der Erde herausschaut.[17]) Odentes, eines verkümmerten Sonnengottes der Goldküste, Wohnort wird so hergestellt, dass ein Knabe getötet wird; er wird stehend bestattet, so dass der Kopf hervorsieht. Auf Anietyum wurden die Vornehmen in der Erde begraben, so dass nur der Kopf heraussteckte. Auf den Gilberts-Inseln herrschte der gleiche Brauch.[17]) Sicherlich ist hier immer das Bestreben, dem Toten möglichst direkt Nahrung zuzuführen, für die Art der Totenbestattung massgebend gewesen.

---

1) Tylor 1, 424. — 2) Zeitschrift für Ethnologie 25, 384. — 3) Lippert, Seelenglauben, 30. — 4) Zeitschrift für Ethnologie 17, 164. — 5) Archiv für Religionswissenschaften 2, 207. — 6) Bastian, Elem., 75. — 7) Bastian, Vorst. 17. — 8) Ebenda 13, Elem. 84. — 9) Tylor 2, 80. — 10) Ebenda 2, 27 ff. — 11) Bastian, Vorst., 18. — 12) Bastian, Elem., 80. — 13) Zeitschrift für Ethnologie 21, 122. — 14) Bastian, Vorst., 34. — 15) Ebenda 35. — 16) Ebenda 18. — 17) Frobenius, Ursprung der Kultur I, 331.

Die weitverbreitete Sitte des Mumifizierens der Leichen, die doch auch nur den Zweck gehabt haben konnte, das im Körper befindliche Leben möglichst lange zu erhalten, wollen wir grundsätzlich übergehen, weil die Zeit, die hier der Totenreise vorausgehen sollte, eine unabsehbar lange sein musste. Auch der Glaube an die Auferstehung von den Toten setzt in der Darstellung des Ezechiel die Erhaltung von deren Knochen voraus. Dem entspricht aufs vollkommenste die moderne Volksanschauung.[1]) Doch haben wir es hier bereits mit einem Monismus von Kraft und Stoff zu thun, der, mehr spekulativ als empirisch begründet, eine endlose Vereinigung beider Elemente voraussetzt und deshalb die uns hier beschäftigende Frage nach dem Momente der Trennung von Seele und Leib nicht aufwirft. Wir haben die menschliche Seele bis zu dem Punkte ins Auge gefasst, der ihre Scheidung vom Körper als vollendet bezeichnen lässt, und fragen nun: in welche mythischen Gebilde kleidet sich die Idee dieses Scheidens? Können wir den Geist, den wir, da er seine Hülle verliess, abreisen sahen, noch auf der Reise verfolgen?

Königsberg i. Pr.

(Fortsetzung folgt.)

Von dem deutschen Grenzposten Lusérn im wälschen Südtirol.

Vom Kuraten **Josef Bacher** in Unterfennberg bei Margreid in Südtirol.

(Fortsetzung von Bd. X, S. 417.)

16. Da gəvenzratə von ṣtrían.

Də kindər sain gəwę̄ṣt se'm alə bətnandər on dar bárba Títa hat-ən áuggontärt a ṣtǭriələ on 's múom Bärbələ is se'm gəwę̄ṣt is ō . . . . on ę̄ṣt bil-ə-mar nemən ənsel dərmüa zo köda-'s-as aüχ:

In an strǫ́aχ nídar gga Lę̄və ís-da gəwę̄ṣt a(n) alts waibə on hat gənump a kin vo sain sun on is gant áus az velt

16. Die von den Hexen Übriggelassene.

Die Kinder waren dort alle beieinander und der Vetter Johannes (Baptist) erzählte ihnen ein Geschichtchen und die Base Bärbele war auch dort . . . . und jetzt will ich mich bemühen, es euch zu sagen:

Einmal war drunten in Leve ein altes Weib und nahm ein Kind ihres Sohnes und ging hinaus auf das Feld, zu holen

1) Ich verweise auf Schiller, Räuber V, I: „Das nackte Gefilde begann zu kreissen und aufzuwerfen Schädeln, Rippen und Kinnbacken und Beine, die sich zusammenzogen in menschliche Leiber und daherströmten unübersehlich, ein lebendiger Strom.“ Vgl. auch die bildlichen Darstellungen der italienischen und niederländischen Meister.

zo néma a drai tęgn, on bál-'s is gəwęst áus az velt díza waibə, hat-'s gəlęgg 's kin se'm af a zail vö patátn on is gant in pa ákar zo néma ābə də tęgn. Balamáu (h)at-sə gəhǫart an šrǫa, on sī is kent bahémə (baχemə) z' sęga von kint on vint neméar 's kint af kúana sait. Alóra dərwišt sə ən węgə on géat húam méarar tǫat bās lentə vo šrak on küt sain sun, bās-da is gəšęgət. On ér hat dərwišt ən węgə on is gant ən ggamáü zo píta, ás-s'-ən gę'm hęlf zo gíana zo sūaχa 's kin. 'n to moménto alə də laüt vō Lęvə sain gəwęst úmar zo sūaχa: a tǫal sain gant pa veldər, a tǫal pa wäldar, on a tǫal sain gant ín pa séa zo víša; ma alə hā'm gəmöχt kéarn bidrúm āna kin. In tā' darnā sain-sa widər gant zo sūaχa-'s; ma níamat hat-'s nęt gəvuntət. Drai tāgə hā'm-s'-as gəsūaχt on balamáu (h)ā'm-sa gəšaugət áu ən Frontə un hā'm-'s gəsęgg ín-ən-a šáülana stęl; ma zo gíana ín zo néma-'s sáin-sa nęt gəwęst gúat. Alóra sain-sa kent ābə gga Lęvə un hā'm gənump kübln on sain gant áu óbar dísa stęl on hā'm āg-hänn an man on hā'm-ən ābəmolárt, on ér hat gənumpə 's kin ən arm on déna hát-ar ge't an zuk ən də kübl on dəséln, bo-da sain gəwęst áu af da óbar sait, hā'm-ən áugəzögət. On bál-dar áu is gəwęst, hā'm-sa gəvöršt 's kin, z' sęga, bēr-d'as hat vórtgətragg, on 's kin hat köt: „Da is kent a šūana vrau on hát-mə gəmüdlt ín ən a šūana dęk on hát-mə gətragg áu ən dasél stęl, bó-dar-mə hat gəvuntət" . . . on də laüt hā'm-'s gəvöršt z' sęga, bās-'s-ən hat ge't z' esa, on 's kin hat köt: „Sə hát-mar ge't gúlas prǫat on öpfl." On alóra hā'm-sa dərwišt ən węgə on sain kent húam betn kin. On də laüt hā'm-ən alə pensárt, ke da hā'm-'s vórtgəhat də strían, on vō dənsél tagə hā'm-s'-ar alə köt da gvenzratə von strían.

(sich) einige Fisolen(hülsen), und als sie, dieses Weib, draussen auf dem Felde war, legte sie das Kind dort auf eine Erdäpfelzeile und ging hinein bei Acker, die Fisolen zu pflücken. Da hörte sie einen Schrei, und sie kam behende, nachzuschauen vom Kinde und findet nicht mehr das Kind nirgends. Dann macht sie sich auf den Weg und geht heim, mehr tot als lebend vor Schrecken und sagt ihrem Sohne, was geschehen ist. Und er machte sich auf den Weg und ging in die Gemeinde(kanzlei) zu bitten, dass sie ihm Hilfe geben zu gehen, (um) das Kind zu suchen. In einem Augenblick waren alle Leute von Leve herum zu suchen: ein Teil ging über die Felder, ein Teil über Wälder und ein Teil ging (ruderte) über den See, (um) (auf)zufischen; allein alle mussten wieder umkehren ohne Kind. Am folgenden Tage gingen sie wieder, es zu suchen; jedoch niemand fand es. Drei Tage suchten sie es, und dann schauten sie hinauf zum (Berg) Fronte und sahen es drinnen in einer grausigen Felswand; allein hineinzugehen, es zu holen, waren sie nicht imstande. Dann kamen sie hinunter nach Leve und nahmen Seile und gingen hinauf ober diese Felswand und hängten einen Mann an und liessen ihn herab, und er nahm das Kind in den Arm und dann gab er einen Zuck in das Seil, und die, welche droben auf der Oberseite waren, zogen ihn hinauf. Und sowie er hinauf war, fragten sie das Kind (um zu sehen), wer es fortgetragen habe, und das Kind sagte: „Es kam eine schöne Frau und wickelte mich ein in eine schöne Decke und trug mich hinauf in jene Felswand, wo ihr mich gefunden habt" . . . und die Leute fragten es, (um zu erfahren) was sie ihm zu essen gegeben habe, und das Kind sagte: „Sie gab mir goldenes Brot und Äpfel." Und dann nahmen sie den Weg und kamen heim mit dem Kinde. Und die Leute dachten sich alle, die Hexen hätten es fortgehabt, und von diesem Tage an hiessen sie sie alle die von den Hexen Übriggelassene.

17. 's šnáidarlə.

In an ṣtrǫ́aχ is gant a pũablə von Müz ín pa perg'n ənā̃ povaĩ. Bál-'s is gəwē̜ṣt ín af'n Ggoṣtədṣí sáin-ən zúogant zwǫa manən on hā'm-'s gəvōršt z' sę̄ga, bę-'s wǫ́ast, bó-da is də Rógga Dampf, on díza pũablə hat köt: „Jā jā, liabə mainə manən, i bǫ́as-əs bol; kent bət miar, i zǫ́a'-s'-as (i lírn-s'-as).“ On alóra dísə zwǫa manən sain gant betn pũablə, on bál-sa sain gəwē̜ṣt nāmp dar rógga, hā'm-sa gəhǫart als a gəlürna, ás-'s-ən hā'm gəmöχt šopm də ǫarn zǫ́a nę̄t zo kéma ṣúrdat. On bál-da nā̃-hat-gəlat 's gəlürna, hā'm-sa köt də manən: „Gḗa ē̜ṣt, šnáidarlə, gḗa voranahí, on zǫ́ag-as de rógga ē̜ṣt“, on 's pũablə is gant vorū̃n on is gant ín pa rógga, on də manən sáin-ən nā̃gant. Bál-sa sain gəwē̜ṣt ín af də mit dar rógga, sáin-sa nemḗar gəwē̜ṣt gúat zo gíana vürsnən, ombróm af də mit hā'm-sa gəvuntət an hauf šlaggn, on alóra dísə manən hā'm köt ggan pũablə: „Beᵯ šnáidarlə, ē̜ṣt is-'s gənũa, wę̄tar ín gḗa-bar nę̄t; ē̜ṣt ním-dar áu da dar dísan šlaggn!“ On 's pũablə hat ā̃gəvaᵯ zo láχa on hat köt: „O némp-s'-as nor iar-ándrə də knotn; í bil kúanə, i gḗa ē̜ṣt“, on alóra də manən hā'm ən ge't a ṣwánzəga on vümf šlaggn on hā'm köt: „Beᵯ gḗa ē̜ṣt, šnáidarlə!“ on alóra 's pũablə hat-sə nō gəvōršt z' sę̄ga, ombróm sa kō̃'n-ən „šnáidarlə“, on də manən hā'm köt: „Gḗa gḗa, do barṣt kemən a šnáidarlə.“ On alóra 's pũablə is áuvarkent vò dar rógga un is gant durχ híntar a vaũχt za šáuga zúa z' sę̄ga. bás-da tũan də manən, on se'm hat-'s gəsę̄gg, ke sa hā'm áugənump an sak vol šlaggn vor ũan on sain gant. Alóra 's pũablə is gant húam is ō. Bál-'s is gəwē̜ṣt húam, hat-'s áuvargənump də šlaggn zo zǫ́aga sain laũt, on invę̄zə bas zo sáina šlaggn sain-'s gəwē̜ṣt vümf tǫlər.

Déna sáin-da hígant a drai, víar jār, un gúatə laũt hā'm gəholft ən pũablə

17. Das Schneiderle.

Einmal ist ein Bübchen von den (Familien) Muz über die Almen hineingegangen um Zieger. Als es drinnen im Costegin war, gingen ihm zwei Männer zu und fragten es (um zu erfahren), ob es wisse, wo die Rocca Dampf wäre, und dieses Büblein sagte: „Ja, ja, meine lieben Männer, ich weiss es wohl, kommt mit mir, ich zeige sie euch.“ Und dann gingen diese zwei Männer mit dem Büblein, und als sie nahe der Höhle waren, hörten sie lauter Geheule, (so) dass sie sich mussten verstopfen die Ohren, um nicht taub zu werden. Und als das Gebrülle nachgelassen hat(te), sagten die Männer: „Geh jetzt, Schneiderle, geh voraus und zeig uns die (Fels-) Höhle jetzt“, und das Büblein ging voran und ging bei der Höhle hinein, und die Männer gingen ihm nach. Als sie in der Mitte der Höhle waren, waren sie nicht mehr imstande, vorwärts zu gehen, denn in der Mitte fanden sie einen Haufen Schlacken, und dann sagten diese Männer zum Büblein: „Wohlan, Schneiderle, nun ist's genug, weiter hinein gehen wir nicht; jetzt nimm dir auf da von diesen Schlacken!“ Und das Büblein begann zu lachen und sagte: „O, nehmt (sie) euch nur ihr die Steine; ich will keine, ich geh jetzt“, und dann gaben ihm die Männer einen Zwanziger (35 Kr.) und fünf Schlacken und sagten: „Gut, geh jetzt Schneiderle!“ Und dann fragte sie das Büblein noch (um zu erfahren), warum sie (zu) ihm „Schneiderle“ sagen, und die Männer sagten: „Geh, geh, du wirst werden ein Schneiderlein.“ Und dann kam das Büblein heraus von der Höhle und ging hinüber hinter eine Fichte, zuzuschauen (um zu sehen), was die Männer thun, und dort sah es, dass sie einen Sack voll Schlacken jeder aufnahmen und gingen. Dann ging das Büblein heim (es) auch. Sobald es war daheim, nahm es die Schlacken heraus, den Seinigen zu zeigen, und anstatt Schlacken (zu sein) waren es fünf Thaler.

Dann vergingen bei drei, vier Jahre, und gute Leute halfen dem Büblein mit

bet an pislə gelt, on alóra 's püablə is gant zo lírna zo máχa ən šnaidər, on vō se'm sáin-da áuvarkent də „šnái-darla", bo-da nō sain ən tā' vō haüt az Lusérn.

etwas Geld (aus), und da ging das Büblein zu lernen (den) Schneider (zu machen), und von dort her rühren die „Schneidarla" (-Familien), die noch heutzutage in Lusérn sind.

Bemerk.: „'s šnáidarlə": Da es in Lusérn nur drei eigentliche Schreibnamen giebt: Nicolússi, Gásperi und Pedrazza, so fing man schon frühe an, durch Zunamen die einzelnen Familien zu unterscheiden und zwar so, dass die eigentlichen Schreibnamen im gewöhnlichen Verkehr der Luserner untereinander gar nicht mehr genannt werden. Am meisten sind die Zunamen notwendig beim Schreibnamen Nicolussi, da über 150 Familien den Schreibnamen Nicolussi haben. Solche Zunamen sind z. B. Caştellán, Leck, Muz u. s. w. Officiell werden dann die Familien oder einzelne Personen nach folgendem Beispiel bezeichnet: Nicolussi-Leck, Peter Nicolussi-Castellan . . . . Bald aber genügte auch der einfache Zuname nicht mehr; so zweigte sich z. B der Zuname Castellan aus in Pauláz, Weiss u. s. w.; in unserem Falle ist es der Zuname Muz, der durch die Familien Schneider eine Auszweigung erhielt, also Nicolussi-Muz-Schneider. Auch der Schreibname Gasperi, den ungefähr 25 Familien führen, muss mit Zunamen versehen werden der deutlichen Unterscheidung halber, z. B. Gasperi-Canaro, Gasperi-Knäpple (oder Knapp), Gásperi Pecher, Gasperi-Dreizehne. — Vor Einführung der deutschen Schule in Lusérn waren diese Zunamen möglichst italianisiert, z. B. Canéppole statt Knäpple, Baiz statt Weiss, Moz (spr. Mos) statt Muz u. s. w; weniger gelang dies bei Pecher (die Luserner sprechen ganz genau Peχər, während von ital. Beamten, z. B. bei Gericht, Pekər ausgesprochen wird) und Dreizehne, welch letzteres Draizene geschrieben wurde. — Bei dem Schreibnamen Pedrazza, den nur etwa sechs Familien führen, ist bisher ein unterscheidender Zuname nicht gebraucht worden — Wie schon erwähnt gebraucht die Bevölkerung beinahe ausschliesslich nur den Zunamen. Sie sagen z. B. di Kaştilā = die Familien Castellan; di Lekən = die aus der Familie Leck; di mēntšən = die Familien Mensch; di Müz = die von der (oder den) Familie(n) Mutz u. s. w. — — „is gant . . . . . (ə) nā povái": die Kinder von Lusérn gehen zur Sommerszeit, wenn die Almwirtschaft in Betrieb ist, täglich in die näher gelegenen Almhütten, um frischen Zieger zu erhalten, der dann eine beliebte Zuspeise zur „pult" (Polenta) abgiebt. Wird dieser Zieger sorgsam zubereitet, so schmeckt er ähnlich wie Maibutter. — Ggoştədşí (ital. Costegino) ist eine Alme neben dem Bíşələ, und in ihr befindet sich „Rógga Dampf", von den Italienern „la rocca damf" genannt, eine Höhle, „worin hundert Schafe Raum hätten".

18. Dar orgg.

Vor an ętla jār pan súmar sáin-da gəwęşt viar manən ín ən Bíşələ (Wíşələ) zo māna 's hęwə.

Balamā, ən gíanən áinə də sun, ən drai hā'm gənump də sęnəst af də aggəl on sain kent áuvar hüam. Vōr-sa sain partírt zo kéma, hā'm-sa gərüaft ən ándar on hā'm gəvóršt z' sęga, bé-dar kint, on ēr hat köt: „Nā, nouęt, am éarstn bil-ə rivan", on də ándarn alóra hā'm darwíšt ən węgə on sain kent.

Dar ándar hat gərift hēr şpāt on bál-dar is gəwęşt vęrtə, hat-ar a pislə gərastət on déna ís-ar partírt on is kent ēr o; ma 's is aromái gəwęşt şpāt pa

18. Der (N)orgg.

Vor etlichen Jahren im Sommer waren vier Männer drinnen im Wiesele, das Heu zu mähen.

Allmählich bei Sonnenuntergang nahmen zu dreien die Sense auf die Achsel und kamen heraus heim. Bevor sie fortgingen (um heraus-) zukommen, riefen sie dem andern und fragten (um zu erfahren), ob er komme, und er sagte: „Nein, noch nicht, zuerst will ich beendigen", und die andern dann machten sich auf den Weg und kamen (heraus).

Der andere beendigte spät (die Arbeit) und als er fertig war, rastete er ein bisschen und dann brach er auf und kam (heraus) er auch; allein es war nunmehr

dar naχt un is gəwę̄st tunkl, ás-ar-da niχt hat gəsę̄gg. On dísar man is kent gráivanə, on bál-dar is gəwę̄st gga dar hülbə von kraüz, hát-ar gəvuntət ən orgg, on darsél hat-ən nęt gəwölt lásan pasārn un alóra dar man hat áuvargənump saī mę́sar on hat-ən ge't si'm ştiχ ən orgg on déna hat-ar gənump də kēar áu zūa dən grísatə térmar on is hūam gərīft šīar tǫ́at vo šrak. Hūam ás-ar is gəwę̄st hat-ar köt sain laüt, bās-d'-ən is gəšę̄gət.

In ta' darnā hā'm áugəvanə a drai manən on sain gant z' sę́ga, bé-'s is bār, ggə dar hat ābəgəstoχt ən orgg; ma bál-sa sain gəwę̄st gga dar hülbə von kraüz, hā'm-s'-ən gəmöχt haltn ən pauχ zo láχa, umbrúm dar man hat gəhat ge't si'm ştiχ ən an grísatn knot, on vō dənsel tāgə ān ənsél man hā'm-s'-ən hę́rta köt: dar orgg.

spät in der Nacht und dunkel, (so) dass er nichts sah. Und dieser Mann kam tastend, und als er war bei der Wassergrube am Kreuze, stiess er auf den Orgg, und derselbe wollte ihn nicht vorüberlassen und da nahm der Mann sein Messer heraus und gab (ihm) sieben Stiche dem Orgg und dann wendete er sich hinauf gegen den grauen Grenzstein und langte daheim an beinahe tot vor Schrecken. Heim gekommen sagte er den Seinigen, was ihm begegnet ist.

Am nächsten Tage machten sich einige Männer auf und gingen zu sehen, ob's wahr ist, dass er den Orgg erstochen hat; allein als sie dort bei der Wassergrube am Kreuze waren, mussten sie sich den Bauch halten vor Lachen, denn der Mann hatte sieben Stiche versetzt einem grauen Steine, und von jenem Tage an haben sie (hat man) diesem Manne stets gesagt: der Orgg.

19. Dar wil man on das wil waibə.

In an ştrǫ́aχ ís-da gəwę̄st a man un a waibə, bo-da hā'm gəhat zwǫ́a kíndar, a pūablə on a dīarnlə. Balamán 's waibə is gəştorbət on dar man is gəkéart zo borāta-sə. Das naügə waibə is gəwę̄st gūat betn kindar a ganzas jār. Déna hát-s'-ar gəkǫ́aft sī ō ūas a kin on déna hat sə āgəvanə zo sáina zniχt betn zwǫ́a ándarn kíndar on hat hę́rta köt ggan man, ás-ar sə vórttraibə də zwǫ́a kíndar. Ma dar man hát-ar nía gəwölt volgn, ombróm də kíndar hát-arsə gəhaltət gēarn.

In an tāgə dar man is gant ən áldar vrūa áus az velt, on vort ás-ar is gəwę̄st, hat-sə ge't a säklə äš vor-ūan ən kindər on hat köt: „Géat ę̄st ín pa walt na holz, ma géat sūnanə də äš, on déna ən kéarn bidrúm kent hę́rta nā dar äš“, on asó hā'm-sa gətānt də kíndar. Da ştiafmūatar hat gəšikt də kíndar ín pa walt, zǫ́a ás-da-sə vres épar a gəwilt, on invę́zə də kíndar sain gant on kent.

19. Der wilde Mann und das wilde Weib.

Einmal war ein Mann und ein Weib, welche zwei Kinder hatten, einen Knaben und ein Mädchen. Mit der Zeit starb das Weib und der Mann hat sich wieder verheiratet. Das neue Weib war gut mit den Kindern ein ganzes Jahr. Dann hat sie sich gekauft (sie) auch (eins) ein Kind und dann hat sie angefangen bös zu sein mit den zwei andern Kindern und hat stets gesagt zum Mann, dass er sie fortjage die zwei Kinder. Allein der Mann hat ihr nie folgen wollen, denn die Kinder hat er (sie) gehabt gerne.

Eines Tages ging der Mann in aller Frühe hinaus aufs Feld, und als er fort war, gab sie den Kindern je ein Säcklein Asche und sagte: „Geht jetzt hinein in den Wald um Holz, aber gehet säend die Asche, und dann bei der Rückkehr gehet immer den Aschenspuren nach“; und so haben (sie) gethan die Kinder. Die Stiefmutter hat(te) geschickt die Kinder hinein in den Wald, damit sie fresse etwa ein wildes Tier, und statt (dessen) sind die Kinder gegangen und gekommen. Und

On ābas, bál-da sain hūam gərīft də kindər, ís-sə-sə darzürnt on hat-sə gəmaχt gian z' šláva ána tšaī.

In tā' darnā dar vátar is wīdar gant az velt, on dísa zniχt stiafmūatar hat-ən nāge't a säklə salz ən kíndar on hat-sə wídar gəšikt nā holz. Də kíndar sain gant sānanə 's salz on sain gant ín wait in pa walt on bál-sa hā'm gəhat gənūa holz, hā'm-sa neméar gəvuntət ən wēgə zo kéara bidrúm, ombróm 's is gəwēst nas von tau on 's salz is gēst (gəwēst) zorgánt. Alóra də armən kíndar hā'm neméar gəwist, bo zo gíana on invēzə bas zo kéma zūo húamat, sáin-sa gant wētar ín pa walt.

Balamáŋ hā'm-sa gəsēgg a haüšlə on sē sain zūagant on hā'm gəmäggət (gəmeggət), on déna is áuvarkent das wil waibə on hat köt: „O líaba mainə kíndar, wo mái sáit-ar kent! ás-da hūam kint dar wil man, vríst-ar-as.“ On də armən kíndər ha'm köt: Ás-da sai, bás-da got dar hēar bil; wíar haint, ás-ar-as dálat, pláï'-bar dā.“ „Beŋ“, hat-'s köt das wil waibə, „i hált-as dā, ma iar-ándrə möχt gian ín untar 's pēt on stían stilə on šwaign.“ „Jā ja“, ha'm-sa köt də kíndar; déna das wil waibə hat-ən ge't épas z' ésa, on déna hát-sə-sə gəmaχt gían ín úntar də lotēr.

Balamáŋ is kent dar wil man on hat gəšmēkt: „mf mf, da stinkt-'s nā krístna vlaiš, da stinkt-'s nā krístna vlaiš; wem hāst-(d)o ən haus, waibə?“ „Níamat“, hat's köt das wil waibə, „šwaigə, ís on trink, on déna gēa z' šláva!“ Ma dar wil man hat-'s nēt gəwölt glōa'm on hat wīdar āgəvaŋ zo šméka, on alóra das wil waibə hat-ən zúagəstritət on hat-ən gəmaχt gian z' šlava.

Ma dar wil man is nēt gəwēst guat z' šláva on hat gəvöršt das wil waibə on hat köt: „Kū-mar waibə, bás-da asó stinkt nā krístna vlaiš.“ „Ja“, hat-'s köt das wil waibə, „i kū-dar-'s ás-domar vorhōast niχt zo tūana.“ „Ja“, hát-ar köt dar wil man, „i vorhōas-dar-'s,

abends, als die Kinder heim kamen, wurde sie zornig und machte sie schlafen gehen ohne Abendessen.

Am nächsten Tage ging der Vater wieder aufs Feld, und diese böse Stiefmutter hat ihnen, den Kindern, mitgegeben ein Säcklein Salz und hat sie wieder um Holz geschickt. Die Kinder gingen das Salz säend und gingen weit hinein in den Wald, und wie sie genug Holz hatten, fanden sie nicht mehr den Weg zurück (zukehren), denn es war nass vom Tau und das Salz (ist) war zergangen. Nun wussten die armen Kinder nicht mehr, wohin zu gehen, und statt heimwärts zu kommen, gingen sie weiter in den Wald hinein.

Endlich sahen sie ein Häuschen und sie gingen hinzu und klopften, und dann kam heraus das wilde Weib und sagte: „O meine lieben Kinder, wohin seid ihr nur gekommen! wenn heim kommt der wilde Mann, frisst er euch.“ Und die armen Kinder sagten: „Es sei, was Gott will; wenn Ihr uns hier lasset, (so) bleiben wir heute (abends) da.“ „Gut“, sagte das wilde Weib, „ich behalte euch da, aber ihr müsset gehen hinein unter das Bett und still bleiben und schweigen.“ „Ja ja“, sagten die Kinder; dann gab ihnen das wilde Weib etwas zu essen, und dann machte sie sie hineingehen unter die Bettstatt.

Mit der Zeit kam der wilde Mann und roch: „mf mf, da riecht's nach Christenfleisch, da riecht's nach Christenfleisch; wen hast du da im Hause, Weib?“ „Niemand“, sagte das wilde Weib, „schweige, iss und trink, und dann geh schlafen!“ Allein der wilde Mann wollte es nicht glauben und fing wieder an zu riechen, und dann verwies es ihm das wilde Weib und machte ihn schlafen gehen.

Jedoch der wilde Mann konnte nicht schlafen und fragte das wilde Weib und sagte: „Sag mir, Weib, was da so riecht nach Christenfleisch.“ „Ja“, sagte (es) das wilde Weib, „ich sag dir's, wenn du mir verheissest, nichts zu thun.“ „Ja“, sagte der wilde Mann, „ich verheisse dir's,

i tüa niχt", on alóra das wil waibə hát-'s-ən köt. „Júṣto gərext", hát-ar köt, dar wil man, „'s diarnlə hált-bar-'s vor maṣérlə on 's püablə vor temporélələ", on asó há'm-sa gətānt; 's díarnlə hat gəholft dən wil waibə ən dar árbat von hauṣ, on 's püablə há'm-s'-as gəlẹgg ən ṣtal zo mẹ́ṣta.

In an tāgə hát-ar köt dar wil man: „Ẹṣt waibə möχt-mà gían z' sẹ́ga, béda 's temporélələ is vǫ́ast gənúa", on 's díarnlə hat-'s gehǫ̈art on is gant vorána nídar ən ṣtal on hát-'s-ən köt ən püablə on lai hát-'s-ən ge't a ṣprüsələ on hat köt: „Rẹk-ən áuvar 's ṣprüsələ ən wil man", on asó hat-'s gətánt an ẹ́tlan tāgə 's püablə, bál-da is gant dar wil man z' sẹ́ga, bé-'s is vǫ́ast: invẹ́zə bās zo rẹ́ka-n-ən áuvar 's fíŋarlə (víŋarlə), hat-'s-ən áuvargərẹkt 's ṣprüsələ.

Balamáŋ hat-'s vorlórt 's ṣprüsələ, on bál-da is gant dar wil man, hat-'s-ən áuvargəmoχt rẹ́kan 's víŋərlə on alóra dar wil man hat köt: „O, asó bol, ẹ̄ṣt piṣt-(d)o vǫ́ast gənúa", on is gant áu gga dən wil waibə, on hat köt: „Ẹ̈ṣt waibə 's temporélələ is vǫ́ast gənúa: morgn géa-d-ə zo néma 's gəvátərlaüt, on dū, intánto ás-ə vort pin, maχ übarlẹ̄gn ən kẹsl vol bət wasər on borǫ́at də prüa; maχ áuvarkemən 's temporélələ zo háka áu 's holz."

On asó há'm-sa gətant. Bál-'s áuvar is gəwẹ̄ṣt 's temporélələ, hat-s'-ən ge't də hak on hat-ən gəzǫ́agət də ẹ̄ṣt (äṣt) on hat köt, ás-s'-əs áuhak klúā klúā; ma 's temporélələ hat gəhat kúan hákṣtok, on alóra hat-'s köt gga dən wil waibə: „Ṡaugət dā, wía tüan ána hákṣtok?" on das wil waibə is gant on ís-sə-sə nidargəpükt zo lirna-'s, on 's püablə hát-ar hīgəhakt ən kopf on déna hat-'s gənump ən laib on hat-ən gəlẹgg ən kẹsl zo síada on ən kopf hat-'s-ən gəlẹgg ən pẹt on hat-ən zúagədẹkt gərext, on déna də zwǫ́a kíndar

ich thue nichts", und dann sagte es ihm das wilde Weib. „Gerade recht", sagte der wilde Mann, „das Mädchen behalten wir als Magd und das Büblein als Maststück", und so thaten sie; das Mädchen half dem wilden Weibe bei der Arbeit des Hauses. und das Büblein thaten sie in den Stall zu mästen.

Eines Tages sagte der wilde Mann: „Jetzt. Weib, muss man gehen zu sehen, ob das Maststückchen fett genug sei", und das Mädchen hörte es und ging voraus hinunter in den Stall und sagte es dem Büblein und zugleich gab es ihm ein (dünnes) Holzstäbchen und sagte: „Recke (ihm) heraus das Stäbchen dem wilden Mann", und so that das Büblein etliche Tage, wenn der wilde Mann ging zu sehen, ob es fett sei: anstatt ihm das Fingerlein herauszurecken, hat es hervorgereckt das Stäbchen.

Allmählich verlor es das Stäbchen. und als der wilde Mann kam, musste es ihm herausrecken das Fingerlein und dann sagte der wilde Mann: „O, so wohl, jetzt bist du fett genug", und ging hinauf zu dem wilden Weibe, und sagte: „Jetzt, Weib, ist das Maststückchen fett genug; morgen geh ich zu holen die Gevattern, und du, während ich fort bin, lasse übersetzen (über das Feuer) den Kessel voll mit Wasser und bereite die Brühe; mach heraufkommen das Maststückchen, (um) das Holz aufzuhacken.

Und so thaten sie. Als das Maststückchen herauf war, gab sie ihm die Hacke (Axt) und zeigte ihm die Äste und sagte, dass es sie aufspalte klein klein; aber das Maststückchen hatte keinen Hackstock, und (dann) sagte (es) zum wilden Weibe: „Schauet daher, wie (soll ich) thun ohne Hackstock?" und das wilde Weib ist gekommen und hat sich niedergebückt, es zu lehren (zeigen), und das Büblein hat ihr abgeschlagen den Kopf und dann hats genommen den Leib (Rumpf) und hat ihn gelegt in den Kessel zum Sieden und den Kopf hats (ihn) gelegt ins Bett und hat ihn zugedeckt ordentlich, und dann die zwei Kinder

hă'm-ən gənump a pislə gelt on sain vonwánt.

A pislə spętar is zúagant dar wil man un 's gəvátərlaüt on hă'm níamat gəvuntət ən haus̨ on hā'm gəsęgg, gge 's vlaiš ən kęsl is gəsōtət, on sę̄ hā'm ắgəvann zo ésa on hă'm gest das wil waibə ắna zo wísa (zo wǫ́asa), wás-sa ésan. Balamáu ís-ən áuvarkent a hant ín betn gəvíərat on alōra hắ'm-sa gəsęgg, bắs-sa hă'm gest.

Dar wil man is daršrákt on lai darzürnt on hat gəwölt nắlǫavan ən kíndar, ma də ándarn hā'm-ən nęt gəlat gían.

Intanto də kíndar sain gant húam on hā'm gəvuntət tǫ́at on bográbət də s̨tíafmúatar on alóra sáin-sa gəs̨tant se'm bet sain vắtar.

On dar wil man on 's gəvátarlaüt hā'm gəgaült das wil waibə, on déna hắ'm-sa bográbət dən kopf, on déna 's gəvátarlaüt is gant húam on dar wil man is nō hęrta ín ən walt, ma dar is kent gúat on vrist kūan-ándrə kindar.

20. Dar alt s̨trīń.

In an strǫ́aχ ís-da gəwęst a man on a waibə, bó-da hā'm gəhat a díarnlə. Dísə drai laüt sain gəlębət bətnandər as-bé drai enl. Déna dər man is gəs̨torbət on hat hintargəlat də wítova bét-(d)ar tóχtar. Dísə zwǫ́a laüt sain ō gəlę́bət as-bé də gúatn laüt.

In an māl ís-ən zúagant a šáüladar lós̨gatar áltar man on hat-ən gəvóršt də hę́rbəgə dísan zwǫ́a laüt. „Já“, hắ'm-sa köt dísa zwǫ́a laüt, „bar bártn-as lęgn ę́pr-af-ana sait“; déna hắ'm-s'-ən ge't ę́pas z' ésa on déna hā'm-s'-ən gəlęgg áu ən a kamar z' šlắva. In tā' darnắ dar man is áugəstant un is gant úmar pa wäldar zo lę́s̨a áu gəgrās̨, on bál-'s is gəwęs̨t palə naχt, ís-ar wídar kent z' šlắva ggan zwǫ́a wáibərlaüt, on asó hát-ar gətānt an ę́tlan tāgə.

haben ihnen (sich) genommen ein bisschen Geld und sind entgangen.

Ein bisschen später kam herbei der wilde Mann und die Gevattern und fanden niemand im Hause und sahen, dass das Fleisch im Kessel gesotten sei, und sie fingen an zu essen und assen das wilde Weib ohne zu wissen, was sie essen.

Allmählich kam ihnen (beim Schöpfen) eine Hand mit dem Fingerringe daran heraus, und dann sahen sie, was sie gegessen hatten.

Der wilde Mann erschrak und wurde zugleich zornig und wollte den Kindern nachlaufen, aber die anderen liessen ihn nicht gehen.

Inzwischen sind (waren) die Kinder heimgegangen und hatten die Stiefmutter tot und begraben gefunden und dann blieben sie dort bei (mit) ihrem Vater.

Und der wilde Mann und die Gevattern beweinten das wilde Weib, und begruben dann den Kopf, und dann gingen die Gevatterleute heim und der wilde Mann ist noch immer drinnen im Walde, aber er ist gut geworden und frisst keine Kinder mehr.

20. Der alte Hexenmeister.

Einmal war ein Mann und ein Weib, welche ein Mädchen hatten. Diese drei Leute lebten miteinander wie drei Engel. Dann starb der Mann und hinterliess die Witwe mit der Tochter. Diese zwei Leute lebten auch wie die guten Leute.

Eines Abends kam (ihnen) herzu ein abscheulicher, schielender, alter Mann und bat (sie) um (die) Herberge diese zwei Leute. „Ja“, sagten sie, diese zwei Leute, „wir werden Euch unterbringen etwa an einem Orte“; dann gaben sie ihm etwas zu essen und dann wiesen sie ihm (dr)oben eine Kammer an zum Schlafen. Am nächsten Tage stand der Mann auf und ging bei (in den) Wäldern umher, zu sammeln Kräuter, und als es beinahe (bald) Nacht war, kam er wieder zu Schlafen zu diesen zwei Frauen, und so that er etliche Tage.

Balamán dǝ zwǫa laüt sain kent stüfo zo hāba se'm dísan alt man, on ǝn an māl hát-sa köt dǝ múatar gga dísan man: „Ę̄st maī mēntš mǫ̈χt-ar-as süa-χan an ándarn gguartíaro, umbrúm dǝ kámar nüz-ǝ-sǝ alúa." On alōra dar man hat köt: „Ben, ę̄st pin-ǝ vę̄rtǝ i ō; i géa vort, on vṓr-d'-ǝ géa kü-mar, bás-i-dar géa šulǝ vor dísa zait, bó-domar hast ge't z' šlāva." „Niχt", hat-'s köt 's waibǝ, „wil-ǝ nęt." On alōra dar man hat köt: „Ben, ę́pas mǫ̈χ-ǝdar gę̄'m als üas" on hát-ar ge't a kréadas ülǝlǝ on hat köt: „Séa díza ülǝlǝ, on bál-do wil, ás-da hérkem a šaüla wętǝr, nim an äisran lötl on miš nidǝr ǝn dǝ úla on kü:

Allmählich wurden die beiden Leute überdrüssig, diesen alten Mann dort zu haben, und eines Abends sagte die Mutter zu diesem Mann: „Jetzt, mein Mensch, müsst Ihr Euch ein anderes Quartier suchen, denn die Kammer brauche ich (sie) selber." Und dann sagte der Mann: „Gut, jetzt bin (ich) fertig ich auch; ich gehe fort, und bevor ich gehe sag mir, was ich dir schulde für diese Zeit, wo du mir hast zu schlafen gegeben." „Nichts", sagte das Weib, „will ich (nicht)." Und dann sagte der Mann: „Nun, etwas muss ich dir doch geben" und gab ihr ein irdenes (kreidenes) Häfchen und sagte: „Da (hast du, nimm) dieses Häflein und wenn du willst, dass herankomme ein schreckliches Gewitter, nimm einen eisernen Löffel und rühre hinein in den Hafen und sag:

Ónto bisónto
Sóto téra sggónto;
Várda di non toggār
Nē di gguā (quā) nē di lā —
Frrr áu pa kämǝχ . . . . "

Onto bisonto
Sotto terra sconto;
Varda di non toccar
Nè di quà nè di là —
Frr

Onto bisonto
Unter der Erde versteckt;
Hüte dich zu berühren
Weder hier noch dort —
Frr hinauf zum Rauchfang . . . . "

on lai dísar man is gant pa kämǝχ áu on hä'm-ǝn nímǝr méar ándarst gǝsęgg.

Dǝ tóχtar intánto ás-da is gǝšę̄gǝt diza ís-sǝ vórtgǝwę̄st, on bál-sa züa is kent, dǝ múatar hat-'s-ar köt. Dǝ díarn is daršrakt zo hǫara asṓ, ma da alt is gǝwę̄st ála lustǝ zo hāba dǝ úla.

A drai jār spę̄tar dǝ díarn is bo-rátǝt on hat gǝnump ǝn sun von an wirt.

In an tāgǝ dísa spūsa is gǝwę̄st se'm ggan heart hat-sǝ gǝkoχt ǝn vór-mas. Balamán is se'm gǝrift a rōsnǝr bǝt an tšótatn ros on hát-ar gǝvoršt zo trínka, on déna hát-ar köt, dar is asṓ daršrákt, ombrúm bál-dar is gǝwę̄st ǝn da lęst stikl zo ríva ǝn wę̄gǝ, hát-ar gǝhǫart hóggn áu ǝn air on kö'n: „Ho man bǝt ǝnsǝl bohénkatǝ ros, kü-dar do'm darsél šüan spūsa ǝn lant, gge dǝ Píza-Páza is tóat ǝn Hāg." Dǝ spūsa is kent bais a bé-dǝ maur, umbrōm dǝ Píza-Páza is gǝwę̄st saī múatar, on hat

und dabei ging dieser Mann (durch) den Schornstein hinauf und (sie) haben ihn nimmer mehr (anders) gesehen.

Die Tochter ist, während dies geschah, fort gewesen, und als sie herzu kam, sagte es ihr die Mutter. Das Mädchen erschrak, solches zu hören, allein die Alte war ganz vergnügt, den Hafen zu besitzen.

Etwa drei Jahre später hat sich das Mädchen verheiratet und hat den Sohn eines Wirtes genommen.

Eines Tages war diese Gattin dort am Herde hat sie gekocht das Mittagessen. Da kam dort an ein Fuhrmann mit einem hinkenden Rosse und verlangte (von) ihr zu trinken, und dann sagte er, er sei so erschrocken, denn als er in der letzten Steilung war zu beendigen den Weg, habe er gehört schreien (dr)oben in der Luft und sagen: „Ho Mann mit jenem hinkenden Rosse, sag (ihr) droben jener schönen Gattin im Dorfe, dass die Piza-Paza tot (ist) im Hag (liegt)." Die Frau wurde weiss wie die Mauer, denn die Piza-Paza war ihre Mutter, und (sie) wechselte ge-

lai gəweggẹlt 's vúrta on is gant z' sẹ́ga, bé-da saī múatar is dahúam. Ma sə hat gəvuntət 's hauṣ lēr on də úla vō dən alt hat-sə-sə gəvuntət afn héart, on nidar „nā dar úla ís-da gəwẹ̄ṣt dar aiṣra löfl, on se'm hat-sə darként, gge də múatar is gant pa kämə χ áu. On sī hat áudarwišt on is gant ən Hāg, on se'm hát-sə-da gəvuntət də múatar toat; on dasél is gəwẹ̄ṣt dar gəwín, bó-sa hā'm gəhat zo gẹ́ba də hẹ́rbəgə dən alt lóṣgatə šaūla man; ombrúm invẹ̄zə bas zo sáina a man as-bə alə də ándarn is-'s gəwẹ̄ṣt a striū.

schwind die Schürze und ging zu sehen, ob ihre Mutter daheim sei. Allein sie fand das Haus leer und den Hafen des Alten fand sie (ihn) auf dem Herde. und unten beim Hafen war der eiserne Löffel, und so erkannte sie, dass die Mutter beim Rauchfang hinaufgefahren sei. Und sie machte sich auf und ging in den Hag, und dort fand sie die Mutter tot; und dies war der Gewinn, den sie hatten, den alten, schielenden, hässlichen Mann zu beherbergen; denn anstatt ein Mann zu sein, wie alle andern, war es ein Hexenmeister.

Bemerk.: „Hāg (oder Lanzí)“ wird ein Teil des Bergabhanges zwischen Lavráū (Lavarone) und Ggalnẹ́tš (Caldonazzo) genannt. — „ . . . də ṣpóṣa is gəwẹ̄ṣt se'm ggan héart hat-sə gəkoχt . . . “ dieser eigentümlich gebaute Satz müsste vollständig lauten: „ . . . də ṣpóṣa is gəwẹ̄ṣt ggan héart on se'm hat-sə gəkoχt . . . “: ähnlichen Sätzen werden wir noch begegnen. Auch anderweitig unvollständige Sätze sind bisher bereits vorgekommen, z. B. in „'s loχ von gelt“: „ . . . . on sẹ sẹm zo húata“ . . . . „on vort“. Auf solche Weise geben die Luserner ihren Erzählungen eine lebendige, anschauliche Darstellung. — ṣpóṣa wird gewöhnlich für „Gattin“ gebraucht, während „Braut“ oder „Verlobte“ novíza heisst; sie hat sich verlobt = sẹ ís-sə-sə gəmaχt novíza.

Geschichten aus Bamberg.

Mitgeteilt von **Helene Raff.**

1. Die lächelnde Mutter Gottes.

Wie in den siebziger Jahren die Cholera so arg in München war und es kamen auch sonst in Bayern, ganz besonders zwischen München und Bamberg, häufig Cholerafälle vor — da hatten die Bamberger schreckliche Angst, sie könnte zu ihnen kommen. Es ging mancher von Grund aus in sich, und viele verlobten sich zur Mutter Gottes von der oberen Pfarr', die ein wunderthätiges Gnadenbild ist, damit sie die Krankheit fernhalte. Zum gleichen Ende that auch der damalige Pfarrer von der oberen Pfarr', ein recht christlicher Herr, alle Tag ein Gebet — und einmal am Sonntag ist er ganz beglückt und zuversichtlich auf die Kanzel gestiegen und hat gesagt: „Kinder, thut's Euch nicht fürchten, die Cholera kommt nicht, denn heute, als ich um Abwendung gebetet habe, hat unsre liebe Frau mir zugelächelt.“ Das wollten nun viele nicht glauben, aber doch ging es richtig hinaus, denn eine Stunde vor Bamberg waren die letzten Cholerafälle, zur Stadt hinein ist sie nicht gekommen.

2. Der nächtliche Ruf.

Der Bürgermeister von Bamberg war ein kernfester Mensch; er stellte so recht einen Mann vor und war auch noch nicht alt. Einmal hatte er des Abends noch eine Besprechung in Gemeindesachen gehabt, und darnach musste natürlich auch ein Schoppen getrunken werden — darüber war es späte Nacht geworden. Der Bürgermeister wohnte hinter'm Domplatz, wo jedes Kind weiss, dass es bei Nacht nicht richtig ist; wie er nun das Dombergl hinaufgeht, hört er sich von rückwärts dreimal laut beim Namen rufen. Er schaut sich überall um und sucht, aber niemand war zu sehen und alles wieder still. Da ist er sehr ernst heimgegangen und hat seinen Leuten gesagt: „Passt auf, das bedeutet mir was" — und richtig ist er drei Tage drauf am Schlagfluss gestorben.

3. Die Erscheinung im Bischofspalast.

Es ist schon lange her, da haben die Bamberger einen Fürstbischof gehabt, der war nicht eben unrecht, aber nicht gar so fromm wie ein Bischof sein soll und mehr aufs Trinken aus als aufs Fasten. Sein Vater — manche sagen, der war der nämliche, manche sagen, er war frommer wie sein Sohn und nicht immer zufrieden mit seinen Sachen — hat auch noch gelebt und war recht rüstig. Da giebt der Bischof eines Abends ein grosses Essen, bei dem's denn am Wein nicht gefehlt hat. Es war schon Mitternacht, da schickt der Bischof einen Diener ins Vorzimmer, um Karten zu holen, und nach einer Minute kommt der Diener ganz verdattert und schlohweiss zurück und sagt: „Ach, Bischöfliche Gnaden, draussen auf dem Stuhl sitzt Ihr Herr Vater, der hat ein langes Hemde an und ganz starre Augen." — Der Bischof hat recht mit dem Diener geschimpft und ist dann selbst zur Thür gegangen — da sieht er draussen im Vorzimmer seinen Vater, ganz wie's der Diener beschrieben hat; aber gleich darauf war nichts mehr da. — Am nächsten Tage ist dem Bischof angesagt worden, dass sein Vater in der Nacht, eben um die Stunde, wo er sich im Palast sehen liess, gestorben war; darnach ist dann der Bischof mehr in sich gekehrt und viel geistlicher geworden als vorher.

4. Die beiden Schildwachen.

Am Dom zu Bamberg ist ein steinernes Jungfrauenbild mit einer wirklichen Leinenbinde um die Augen; das hat sieben Dachziegel in der Hand und heisst die blinde Gerechtigkeit. Das Bild soll zum Andenken gemacht sein, weil einmal eine schöne Jungfrau unschuldig zum Tode verurteilt war und, da man sie am Dom vorbei zur Hinrichtung führte, niederkniete und bat, unser Herr möge sie zum Zeichen ihrer Unschuld lieber hier zur Stelle sterben lassen als von Henkers Hand. Da fielen die Ziegel vom Dach und erschlugen sie; so kam ihre Schuldlosigkeit an den Tag. — Aber geheuer ist es dort herum nicht, denn wenn dem Bild

die Binde vor den Augen verfault ist, so hört man nachts ein Weinen und Wimmern, bis eine neue Binde hergeschafft wird, und die Schildwachen an der Residenz haben dann keine Ruh'. So stehn einmal ihrer zwei bei Nacht auf Posten und hören allerhand Gewinsel und spukhaftes Gethu'; zuletzt sagt der eine: „Horch', Kamerad, so kläglich thut sie um ihr Bindlein; magst Du hier einen Augenblick allein sein, so will ich schauen, dass ich ihr eins bring'.“ — „O du Narr“, sagte der andere, „von mir aus plärrt sie wie sie mag; was geht's uns an?“ — Wie er kaum ausgeredet hatte, kriegte er eine Watschen, so dass er hintüber fiel und vor Schreck fast die Fraisen bekam. In Zukunft hat keiner sich dort mehr so grobe Reden zu führen getraut.

5. Der Dombaumeister.

Den Dom haben zwei Baumeister gebaut, und der eine ist dem andern dadurch Herr worden, dass er mit dem Teufel einen Pakt gemacht hat, und da sind alle Nacht zwei Kröten gekommen, die zerstörten, was der andre geschafft hatte. Der dem Teufel Ergebene kam so natürlich zu leichtem Sieg und vollendete den Dom, aber wie das geschehen war, stand der Teufel da und wollte seinen Lohn; der Baumeister sprang verzweiflungsvoll vom Dach herab; da fuhr der Teufel hinterdrein und schlug ihn an eine Hausmauer gegenüber, dass das Hirn aus dem Schädel spritzte. An dem Haus, wo das geschah, ist eine breite Stelle zu sehn, wo der Bewurf rötlich und breiartig ausschaut — das soll des Baumeisters Gehirn sein.

6. Die Kutsche im Rentamt.

Als das Bamberger Rentamt nach Hallstatt überführt wurde, sagten die Bamberger dem Rentamtmann gleich zuvor, dort könnte er sich genug sehen und hören, denn es spuke im Hallstatter Amtsgebäude. Aber er gab nichts darauf. — Nun, wie es halt sein will, einmal bei der Nacht wachen alle Einwohner im Rentamt auf, weil die Stadelthür aufgemacht wird und die grosse alte Amtskutsche fährt im schnellsten Trab heraus, nach Bamberg zu. Dann war wieder Ruhe, aber über eine Weile kommt die Kutsche zurück und rumpelt ins Haus, und in der Küche fängt ein Rennen und Laufen an, als ob Feuer gemacht und Wasser zugesetzt würde. Da steht der Amtmann mit ein paar Leuten auf, um nachzuschauen, aber im Stall war alles am Platze, und der Knecht verschwor sich, dass nicht ans Pferd noch an die Kutsche sei gerührt worden; ebenso war die Küche dunkel und leer, und der Herd war kalt. — In der nächsten Nacht ist plötzlich eins von den Kindern schwer krank worden, da hat man mit der Kutsche den Doktor von Bamberg müssen holen und nachher in der Küche Thee und Arzneien kochen — ganz um die gleiche Zeit, wo in voriger Nacht der Lärm war. Da hat man freilich gesehen, dass es sich angezeigt hat.

Der Ort der Hochzeit auf Island zur Sagazeit.

Von **Bernhard Kahle**.

In dieser Zeitschrift Bd. X, S. 165 schreibt O. Schell in seinem Aufsatz Bergische Hochzeitsgebräuche: „Die Hochzeit wurde im Hause des Bräutigams begangen; das ist beachtenswert und schon von Weinhold, entgegen Engeltofts Meinung, festgelegt worden als allgemein-deutscher Gebrauch. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann von einer Heimholung, von einem Brautzug oder Brautlauf nach altgermanischer Ausdrucksweise die Rede sein.“ Es interessierte mich nun, zu sehen, inwieweit dieser Satz zu den altisländischen Verhältnissen stimmt; ich sage ausdrücklich altisländisch, nicht altnordisch oder altwestnordisch, da wir über das altnorwegische Familienleben nur dürftig unterrichtet sind, während uns für das altisländische die Quellen um so reichlicher in den Prosaerzählungen fliessen. Das Resultat meiner Untersuchung lege ich hier in Kürze vor.

Über den Vorgang bei der Hochzeit äussert sich Weinhold, Altnord. Leben, 246, folgendermassen: „Die Festlichkeit hat die volle Übergabe der Braut und ihren Eintritt in das Haus des Mannes zum Zweck. Daher bilden die Fahrt zum Brauthause, der Zug (Lauf) mit der Braut zum Hofe des Bräutigams, die Einführung hierin und die Bewirtung die Bestandteile der altnordischen und überhaupt der germanischen Heiratsfeier.“ Und ebenda: „Zwischen Bräutigam und Brautvater entstand ein Wettstreit, wer diese Hochzeit ausrichten solle. Der Sache nach kam es dem jungen Manne zu, der seine Häuslichkeit damit einweihte und zu dem notwendig die Heimführung geschehen musste. Aber reichere Geschlechter betrachteten dies allgemach wie eine Verkürzung ihres Rechtes und wie ein Zugeständnis von Armut; sie hielten deshalb darauf, dass man den Brautlauf bei ihnen trinke. Es bedurfte also einer besonderen Bedingung vom Bräutigam, dass der Hochzeitsschmaus in seinem Hofe gehalten werde, und die Bewilligung ward vom Brautvater nur als nachgeben in einem Rechte und als besondere Gunst und Ehre gegen den Bräutigam dargestellt.“

Wir wollen nun zunächst die Frage untersuchen, wo auf Island die Hochzeit stattfand. Dass dies gewöhnlich im Hause der Brauteltern der Fall war, führt Kålund[1]) an, während Hildebrand sagt, dass die Hochzeit entweder vom Vater der Braut oder vom Bräutigam ausgerichtet wurde, ohne sich weiter darüber zu äussern, was das gewöhnliche war.[2]) Die

1) Aarb. f. nord. oldk. og hist. 1870, S. 307 u. Pauls Grdr.¹ II², S. 219.

2) Lifvet på Island under sagotiden, S. 97.

von Lehmann angeführten[1]) Schriften von Thorlacius[2]) und Engelstoft[3]) (so und nicht Engeltoft, wie Schell a. a. O. schreibt, lautet der Name), sind mir leider hier nicht zugänglich.

Ich gebe nun im folgenden eine Übersicht über die mir bekannten Fälle, in denen der Ort der Hochzeit ausdrücklich angegeben ist. Diese Zusammenstellung erhebt nicht den Anspruch auf absolute Vollständigkeit, wird aber, denke ich, genügen, um die Frage zu entscheiden, welches die gewöhnliche Sitte auf Island war.

1. a) Die Hochzeit findet im Hause der Brauteltern statt.

Þórþr Ingunnarsòn mit Guþrún Ósuífrsdóttir Laxdóla 35, 101[4]): Bolli Þorleikss. mit derselben ebenda 43, 135; Bolli Bollas. mit Þórdís Snorrad. ebenda 70, 211. Glúmr Óleifss. mit Hallgerþr Hoskuldsd. Njál. 13, 64. Morþr Valgarþss. mit Þórkatla Gissurard. ebenda 65, 300; Hrútr Heriolfss. mit Unnr Marþard. ebenda 2, 5; Þorvaldr Ósnifrss. mit Hallgerþr Hoskuldsd. ebenda 10, 45. Skáld-Hrafn mit Helga Þorsteinsd. Gunnlaugs. (ed. Mogk) 8, 19. Þorvaldr Þorgilss. mit Sigríþr Klakka-Ormsd. Vatnsdóla 44, 71 (in Fornsögur); Þorgrímr mit Þorbiorg Skíþad. ebenda 32, 52. Þorgils Þórþarsson mit Helga Þóroddsd. Flóam. s. (Forns.) 31, 156. Þorkell Geitiss. mit Jórunn Einarsd. Liósvetn. s. (Reykjav. 1896) 12, 34: Finnbogi mit Hallfríþr Eyiolfsd. (Reykjav. 1897) 29, 55. Illugi Hrolfss. mit Þuríþr Grímkelsd. Harþars. og Holmveria (Reykjav. 1891) 11, 20; Indriþi Þórvaldss. mit Þórbiorg Grímkelsd. ebenda 19, 42. Helgi Ásbiarnars. mit Þorlaug Bessad. Fliótdóla (ed. Kålund) 33; derselbe mit Þordís Biarnard. ebenda s. 35; Eyvindr Kálfss. mit Þórarna Eyiulfsd. Þórþar s. Hreþu (ed. Vigfússon) 8, 101; Þorgils Arason Vígastyrs. 21, 334 (Islend. II[2]); Barþi Guþmundars. mit Auþr Snorrad. ebenda 40, 392; Búi Andríþars. mit Helga Þorgrímsd. Kialnesinga s 17, 454 (Islend. II[2]). Þorkell Gunnvaldss. mit Helga Þorgeirsd. Landn. II, 4, 72 (Islend. I[2]). Gullþórir mit Ingibiorg Gilsd. Gullþóriss. (ed. Kålund) 9, 20. Þorvaldr víþforli mit Vigdis Ólafsd. Bisk. sög. I, 41f. Bersi mit Steingerþr Þorkelsd. Kormakss. 7, 14. Óláfr mit Helga Ynguildard. Sturlunga II, s. 16; Sturla Þórþars. mit Ingibiorg Þorgeirsd. ebenda 43; Klængr Kleppiarnss. mit Guþrún Þorvarþsd. ebenda 132; Þorfinnr Onundars. mit Ingibiorg Guþmundard. ebenda 143; Gizurr Þorvaldss. mit Ingibiorg Snorrad. ebenda 265f.; Þorvaldr Vatz-

1) Verlobung und Hochzeit nach den nordgermanischen Rechten des früheren Mittelalters, S. 3.

2) Borealium veterum matrimonia cum Romanorum Institutis collata 1784.

3) Forsög til en Skildring af Qvindekjönnets huuslige og borgerlige kaar hos Skandinaverna.

4) Die in der altnordischen Sagabibliothek enthaltenen Ausgaben citiere ich nach diesen. Die erste Zahl giebt hier, wie auch sonst, das Kapitel, die zweite die Seite an.

firþingr mit þórdís Snorrad. ebenda 264 und 266. Kolbeinn ungi Arnórss. mit Hallbera Snorrad. ebenda 279; Hrafn Oddzson mit þóríþr Sturlad. Sturl. II, s. 66; Oddr þórarinss. mit Randalinn Philippusd. ebenda 81. Helgi þorbiarnars. mit þóra Hafsteinsd. Vemundars. 14, 269ff. (Íslend. II[1]).

Wahrscheinlich gehört hierher auch die Hochzeit des Óláfr Hoskuldss. mit þorgerþr Egilsd.; wenn auch nicht ausdrücklich gesagt wird, dass sie bei Egill stattfand, so heisst es doch gleich, nachdem erzählt worden ist, dass þorgerþr mit ihm vermählt wurde „fuhr sie zur Wohnung mit ihm nach Hiarþarholt“, Egilss. 78, 255. Die drei Hochzeiten des Víglundr mit Ketilríþr Hólmkelsd., des Sigurþr spaki mit Helga þorgrímsd. und des Gunnlaugr ofláti mit Ragnhildr Helgad. wurden zusammen gefeiert. Der Ort wird nicht genannt, doch ist es jedenfalls nicht das Haus eines der Bräutigame gewesen, da es heisst „darauf fuhr jeder heim zu seiner Wohnstätte“, Viglundars. (ed. Vigfússon) 21, 91. Es wird also gemeint sein, dass die Hochzeit im Hause der Eltern einer der Bräute war. Da jedoch die ganze Saga unhistorisch zu sein scheint, kann man diese Fälle überhaupt übergehen. Ebensowenig dürfen Fälle gerechnet werden, bei denen der Bräutigam ein Ausländer war, wie der Norweger Geirmundr gnýr, der sich mit þuríþr Ólafsd. verheirate Laxd. 29, 84, oder wenn er, erst ins Land gekommen, überhaupt noch keine Besitzung hatte, wie Geirr Ketilss., dem Skallagrímr erst nach dessen Hochzeit mit seiner Tochter þórunn Land anweist, Egilss. 39, 114.

b) Die Hochzeit findet bei dem Vormund der Braut statt.

þóroddr skattkaupandi mit der verwitweten þuríþr, beim Bruder, dem Goden Snorri, Eyrb. 29, 104 Hoskuldr þráinss mit Hildigunnr Starkaþard., beim Oheim, Njál. 97, 507. Suertingr Hafr-Biarnars. mit Húngerþr þóroddzd., bei einem Verwandten der Braut, Gunnl. 11, 19. Hersteinn Blundketilss. mit þuríþr Gunnarsd., auf Wunsch des Vaters bei seinem Schwager und Pflegevater seiner Tochter, Hǫnsnaþóriss. (ed. Heusler) 11, 17. þorbiorn þióþreks. mit þorgerþr Oddleifsd., beim Bruder, Hávarþars. (Reykjav. 1896) 4, 13. þorsteinn mit Guþrún, bei einem Verwandten der Braut, bei dem sie früher Wirtschafterin war, Liósvetn. (Reykjav. 1896) 13, 38. Grímr mit der Nichte der Ingimundssöhne in deren Hause, Finnb. 34, 65. Griss mit Sigríþr Snækollsd., beim Oheim, Suarfd. 15, 150 (Íslend. II[1]). þráinn Sigfúss. mit þorgerþr Hallgerþard., bei ihrem Stiefvater, auf dessen Hochzeit mit ihrer Mutter, Njál. 34, 133f. Sighuatr Sturlus. mit Halldóra Túmas.: der Vormund der Braut richtet die Hochzeit im Hause eines anderen aus, weil den Sturlusöhnen der Weg in seine Wohnung zu beschwerlich war, Sturl. I, 200; Grímr Suertingss. mit þórdis þórolfsd., bei ihrem Oheim, Egilss. 77, 254f., Orækia Snorras. mit Arnbiorg Arnórsd., bei

ihrem Bruder, ebenda 314. Þorgeirr biskupss. mit Guþrún Þorvarþsd.; die Hochzeit findet á Hálsi statt, Sturl. I, 95, wo der Wohnsitz ihres Vaters war, ebenda 99.[1])

Hierher zu stellen sind wohl auch:

Þorgrímr Þorsteinss. mit Þordís Súrsd., wahrscheinlich im Hause der Brüder der Braut, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, Gísla s. Súrss. I, 10 (ed. Gíslason). Sturla Sighuatss. mit Solveig Sæmundard., bei Þorvaldr Gizurars., dem die Braut und ihre Mutter die Verwaltung ihres Vermögens übertragen hatten, Sturl. I, 262.

c) Die Braut richtet selbst die Hochzeit aus.

Dies ist natürlich nur ausnahmsweise der Fall: Þorkell Eyiolfss. mit der Witwe Guþrún Ósuifrsd. Obwohl Snorri goþi, ein Verwandter der Braut, sich bereit erklärt hatte, die Hochzeit auszurichten, schlägt die stolze und reiche Witwe sein Anerbieten mit der Begründung aus, es verschlage ihr nichts, die Kosten dafür aufzubringen, sie wolle weder die Mühe ihres Bräutigams noch irgend eines anderen in Anspruch nehmen. Dass dies Vorgehen etwas ganz Ungewöhnliches war, erhellt aus der Antwort Snorris: „Oft zeigst du das Guþrún, dass du eine ganz hervorragende Frau (kuennskorungr) bist. Laxd. 68, 205. Selbst scheint auch Guþrún Þórþard. ihre Hochzeit mit Sínmun Þorvarþss. ausgerichtet zu haben. Sie war eine selbständige Erbtochter, und es wird wenigstens kein Vormund genannt. Auch scheint die Hochzeit bei ihr stattgefunden zu haben, wenigstens wird nur kurz berichtet, dass, nachdem die Ehe geschlossen, fór Símun í bú meþ henni, was wohl soviel heisst wie: er trat in ihre Wirtschaft ein, d. h. er nahm bei ihr Wohnung. Hätte die Hochzeit bei ihm stattgefunden, so wäre dies sicherlich erwähnt worden, ebenso wie alsdann angeführt worden wäre, dass er mit seiner Frau von dai n deren Besitztum übergesiedelt wäre. Dass er selbst eine Besitzung gehabt habe, wird nirgends berichtet, ist auch nicht wahrscheinlich. Sein Vater, Þorvarþr kamphundr, war Dienstmann (húskarl) in Laufás, also war er überhaupt eigentlich keine seiner Frau ebenbürtige Partie, was auch ausdrücklich hervorgehoben wird, wenn es von ihm heisst: „Er hatte zahlreiche Freunde (vinsæll maþr) und das schien eine gleiche Partie mit ihr.“ Was ihm also an Vermögen und Stand abging, ersetzte er durch seine Freundschaften. Sturl. I, 134f., vgl. I, 171.

Im folgenden setze ich, soweit Gründe angegeben werden oder erkenntlich sind, weshalb die Hochzeit nicht im Hause der Braut u. s. w. stattfindet, diese möglichst kurz hinzu.

---

1) Im Text steht fälschlich Guþrún Þorgeirsd. Dass aber die Tochter des Þorvarþr, des Sohnes des Þorgeirr Hallason, es war, die sich mit Þorgeirr, dem Bischofssohn verheiratete, wird Sturl. I, 88 ausdrücklich gesagt. Der Index II, Sturl. II, 481 und das Geschlechtsregister des Bischofs Guþmundr, ebenda 493, geben denn auch das Richtige an. Ob ein Fehler in der Handschrift oder ein Versehen des Herausgebers vorliegt, entzieht sich meiner Kenntnis.

2. a) Die Hochzeit findet im Hause der Eltern des Bräutigams statt.

Óláfr feilan mit Álfdís Konálsd., im Hause seiner Grossmutter — sein Vater war tot —, die, eine Königswitwe, die ganze Gegend in Besitz genommen hatte, also die mächtigste Persönlichkeit war, Laxd. 2, 12. Óláfr páe mit þorgerþr Egilsd., Laxd. 23, 67. Hier wird ausdrücklich angegeben, dass besonders verabredet wird, dass die Hochzeit bei den Eltern des Bräutigams sein sollte, „die Hausfrau sollte man ihnen ins Haus führen“ und das wird als eine ehrenvolle Bedingung bezeichnet, vgl. die Anmerkung Kålunds. þorgrímr Helgas. mit Arndís þórþars., Kialn. 2, 400 (Islend. II[2]). Hallr Gizurarson mit Ingibiorg Sturlad., Sturl. II, 154f.

b) Die Hochzeit findet im Hause des Bräutigams statt.

þorvaldr Halldórss. mit Guþrún Ósuifrsd., der Bräutigam ist der Sohn eines Goden, und der Schwiegervater sagt selbst, dass sie nicht gleich vornehm wären. Laxd. 24, 98. Kiartan, von mütterlicher Seite aus irischem Königsgeschlecht stammend und Dienstmann Ólafs Tryggvasons, mit Hrefna Ásgeirsd., aus gutem bäuerlichem Geschlecht, das sich aber mit dem Kiartans nicht messen konnte. „Nicht lässt Kiartan sichs anders gefallen, als dass die Hochzeit in Hiarþarholt (seinem Wohnsitz) sei“, Laxd. 45, 142. Gunnarr v. Hlíþarendi mit der verwitweten Hallgerþr. Er galt als der tapferste Mann Islands und war sehr angesehen. Njál. 33, 128. Grímkell mit Signý Valbrandsd., der Bräutigam ist Gode, Harþars. og Holmv. 3, 4; derselbe mit Sigríþr þórbiarnard., ebenda 10, 20. þórir Hrafnkelss. mit der verwitweten þorgerþr, er ist Sohn eines Goden, Fliótsd. s. 2. Hoskuldr Dala-Kollss. mit Jórunn Biarnard., Laxd. 18, 18. Biorn wird zwar ein Mann von hoher Abkunft (stórættaþr) und reich (auþigr at fé) genannt, und seine Tochter war die beste Partie in den Westfjorden, aber Hoskuldr war Gefolgsmann des Königs Hákon Aþalsteinsfóstri und wurde auf Island ein grosser Häuptling. Gunnarr mit Rannveig. Über ihre beiderseitige Herkunft wird weiter nichts mitgeteilt, auch der Ort, wo die Hochzeit stattfindet, nicht, jedenfalls gründet das neue Ehepaar erst nach der Verheiratung sich eine Wohnstätte, aber es wird gesagt, dass der Bräutigam das Gastmahl ausrichtet (býr hann þá veizlu), Fliótd. 28 ff. Hallstein mit der verwitweten Droplaug, ebenda 105 f. Sturla í Huammi mit Guþný Boþvarsd., Sturl. I, 52. þórþr Sturlus. mit Valgerþr Árnad., die er schon vorher in sein Haus genommen hatte. Ähnlich hatte auch þorgrímr Ottarss. die Pflegetochter Skútis, nach dessen Ermordung schon vorher in sein Haus genommen, und „er verheiratete sich alsdann mit ihr“, also fand wahrscheinlich die Hochzeit in seinem Hause statt, Vemundars. 30, 319 (Islend. II[1]). þórir tott Arnþórss. mit Herdís Einarsd., Sturl. II, 179. Seine Hochzeit mit der Gróa Álfsd. scheint Gizurr þorvaldss. selbst bei sich ausgerichtet zu haben, Sturl. II, 102,

und die Hochzeit, zu der Bischof Magnus Einarss. nach Skálholt einladet, ist doch wohl auch seine eigene gewesen, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, Bp. I, 77.

c) Die Hochzeit findet bei einem Verwandten des Bräutigams statt.

Arnórr raupskinnr mit þordís Gizurard., im Hause seines Vetters Glúmr, auf dessen Veranlassung, Vígagl. c. 11 (Íslend. II¹, 351). Ásbiorn Hrafnkelss. mit Oddbiorg Glúmsd., wahrscheinlich, wofern die in den Text aufgenommene Lesart das richtige hat, im Hause seines Bruders, zugleich mit dessen Hochzeit, Fliótsd. s. 4. Helgi Arngrímss. mit Ólǫf Kollad., im Hause des Oheims des Bräutigams, zugleich mit der Hochzeit von dessen Tochter, Kialn. c. 17 (Íslend. II², 454). Snorri Sturlus. mit Herdís Bersad., bei seinem Bruder Sighuatr, Sturl. I, 110 und 202.

d) Die Hochzeit findet bei einem Freund oder Beschützer des Mannes statt.

þorkell Sigurpss. mit þóra þorgrimsd., im Hause Finnbogis, der den Freiwerber gemacht hatte; jedoch werden die zur Hochzeit nötigen Vorräte vorher aus dem Gehöft des Bräutigams geholt, Finnb. s. 30, 57 (Reykjav. 1897). Gríss Sæmingss. mit Kolfinna Ávaldad., bei Már, einem Freunde des Gríss, der gleichfalls Freiwerber gewesen war und die Partie ausgesucht hatte, Hallfr. 4, 89 (Forns.). Hrafn Brandss. mit Guprún þórpard., bei Grímr Snorras., dem Gefolgsherrn des Bräutigams, Sturl. I, 135. Andrípr mit þurípr, der Schwester des þormópr, bei Helgi bióla, dem Herrn der Gegend, der ihm Land angewiesen und auf seinen Wunsch auch die Frau ausgesucht hatte. Mit den Söhnen Helgis hatte Andrípr Bundesbrüderschaft geschlossen, Kialn. c. 2 (Íslend. II², 400).

Scheidet man die ganz zweifelhaften Fälle aus, so ergeben sich folgende Zahlen für die einzelnen Gruppen: 1a) 37, b) 15, c) 2, zusammen 54; 2a) 3, b) 13, c) 4, d) 4, zusammen 24. Die Hochzeit wird also von der Verwandtschaft der Braut in etwas mehr als doppelt so vielen Fällen als von seiten des Bräutigams oder dessen Verwandtschaft oder Freundschaft ausgerichtet. Dies Verhältnis würde allein schon genügen, um die Sitte, dass die Hochzeit im Hause der Brauteltern stattfand, als die herrschende zu erweisen. Dazu kommt, dass in diesem Falle meist nur die einfache Thatsache berichtet wird, während wir sahen, dass, wenn von dieser Sitte abgewichen wurde, sehr häufig ein besonderer Grund angeführt wird oder doch ersichtlich ist, wie dass vornehmere Geburt und Stand oder auch wohl grösserer Reichtum die Veranlassung gegeben haben; oder aber es fühlt derjenige, der für einen andern, der etwa sein Ding- oder Gefolgsmann war, den Freiwerber machte, die Verpflichtung, nun auch für die Ausrichtung der Hochzeit zu sorgen. In einigen Fällen mag auch der Umstand mitgesprochen haben, dass es sich um eine Witwe handelte. Wir werden also annehmen dürfen, dass in der weitaus grössten Menge der Fälle, in denen uns nur die Thatsache des Schliessens einer Heirat berichtet wird, die Hochzeit im Hause der Brauteltern stattgefunden hat.

Unter den Bestandteilen der altnordischen Hochzeit führt Weinhold a. a. O. auch auf, nach der Fahrt zum Brauthause, den Zug zum Hause des Bräutigams und die feierliche Einführung der Braut in dieses.

Davon finden wir in der isländischen Sagalitteratur, so weit ich sehe, keine Spur. Hatte die Hochzeit im Hause der Brauteltern u. s. w. stattgefunden, dann begab sich das junge Paar nach Schluss der Festlichkeiten in das Gehöft des jungen Ehemannes, und zwar ohne dass jemals irgend ein besonderes Gefolge erwähnt, oder dass von einer besonderen feierlichen Einführung der jungen Frau in ihre Stellung berichtet wird. Der Bericht lautet in der Regel in aller Kürze: „Nach der Hochzeit fuhr sie (die junge Frau) heim mit ihm (dem jungen Ehemann).“ So oder ähnlich Njál. 11, 45. 14, 64. 65, 300; þórþ. s. Hreþu 8, 101; Kialn. 17, 455 (Ísl. II[2]); Egilss. 77, 255. 78, 255; Sturl. I. 43. 132. 143. 262. 279. Oder der Mann fuhr mit seiner Frau heim: Gunnl. 11, 19; Liósvetn. 12, 36; Finnb. 29, 55; Fliótsd. 35; Flóam. 31, 156; Gullþóriss. 9, 20. Als einmal drei Hochzeiten zu gleicher Zeit gefeiert worden waren, heisst es: „Und es begab sich jeder nach seiner Wohnung,“ Viglund. 21, 91. Auf ein festliches Geleit darf man nicht etwa aus Njál. 34, 133 f. schliessen wollen, wenn es da heisst, dass nach der Hochzeit der Brautvater westwärts und die Rangæingar, zu denen der junge Ehemann Gunnarr gehörte, zu ihren Wohnungen ritten. Hier hatte das junge Ehepaar einfach denselben Weg wie ein Teil der geladenen Gäste. Ebenso wenig ist daran zu denken, wenn erzählt wird, dass þorgils Arason angeritten kommt von seiner Hochzeit, und dass der Gode Snorri mit ihm war, insgesamt zu 80 Mann, Víga-Styr ok Heiþarv. 33, 378 (Ísl. II[2]).

Zuweilen bleibt das junge Paar zunächst bei den Schwiegereltern, meistens den Winter über, denn die Hochzeiten fanden ja mit Vorliebe im Herbst statt; so z. B. ebenda 40, 393; Laxd. 43, 135; 70, 211. In einem solchen Fall würde die feierliche Überführung der jungen Frau in das Haus ihres Gatten überhaupt keinen rechten Sinn mehr gehabt haben.

Wir ersehen also aus allem, dass ein feierliches Geleit, eine Überführung der Braut in ihre neue Wohnstätte, woselbst sie dem ihrer harrenden jungen Ehemanne in förmlicher Weise überliefert worden wäre, nach dem Zeugnis der Sagas nicht stattgefunden zu haben scheint. Dass diese Sitte, die wir ja nach den Ausführungen Weinholds als eine ursprünglich zur germanischen Hochzeit gehörige betrachten dürfen, auf Island nicht geübt wurde, lag in den Verhältnissen des Landes begründet. Bei den weit, oft eine oder gar mehrere Tagesreisen voneinander entfernt liegenden Höfen der die Ehe eingehenden Parteien, verbot sich ein feierliches Geleit von einer Wohnung zur andern von selbst.

Heidelberg.

Zwei alte Gerichtsstätten in den Rheinlanden.

Von **O. Schell.**

(Mit Tafel I.)

1. Feldkirchen bei Neuwied.

In No. 10 der Monatsschrift des Bergischen Geschichtsvereins schreibt Walther Lindner: „Die Gemeinde Feldkirch am Nordrande des Neuwieder Beckens umfasst fünf Ortschaften mit evangelischer Bevölkerung. Die alte, gemeinschaftliche Kirche liegt bei dem Orte Wallendorf, und vor dem idyllisch gelegenen Pfarrhause steht eine uralte Gerichtslinde, von einer halbkreisförmigen Steinmauer eingeschlossen. An der offenen Seite dieser Mauer, vor der Linde, befindet sich der noch wohlerhaltene steinerne Tisch, auf drei Seiten von Steinbalken umgeben. Daneben erhebt sich der gleichfalls aus Steinen hergestellte Pranger, dessen Halseisen die älteren Einwohner noch in Fahrfeldkirch gesehen haben, und zwar im dortigen „Backes", dem früheren Gemeinde-Backhaus, jetzt noch Versammlungshaus der Gemeinderäte."

Diesen Mitteilungen lässt sich noch einiges hinzufügen, was von nicht unerheblicher Bedeutung ist. Zunächst einige Massangaben. Die Bank, welche den Tisch umgiebt, ist ungefähr 2 *m* lang und besteht, wie auch der Pranger, aus Basalt, während der Tisch aufgemauert und oben mit einer Platte versehen ist. Letztere ist quadratisch und hat einen Durchmesser von 75 *cm*. Auf dem Pranger ist ein etwas verwittertes Wappen (rechtsschreitender Hahn) zu sehen. Der Pranger hat am oberen Ende einen Einschnitt, welcher in der Halshöhe eines Mannes (wie mir ein Bauer demonstrierte) angebracht ist, und welcher zur Fesselung des armen Sünders diente.

Noch wird jährlich einmal unter dieser Linde eine Versammlung aller Männer der Ortschaften Fahr, Wollendorf, Gönnersdorf und Hüllenberg abgehalten. Feldkirchen (nicht Feldkirch, wie es in der Monatsschrift des B. G.-V. heisst; man vergl. Paul Vogt, Die Ortsnamen im Engersgau, Neuwied 1890, S. 36. 49) selbst kommt als Ortschaft nicht in Betracht, da hier nur die Kirche mit einem Pfarrhause steht. An der Spitze dieser Volksversammlung steht ein Achterausschuss, kurzweg die Achte genannt, wozu jede Ortschaft zwei Glieder stellt. Jährlich wird die Hälfte der Achter neu gewählt. Diesen acht Männern liegt die Aufsicht über die Gemeindewaldungen ob. Nach den Mitteilungen dortiger Bauern nahm einst der Richter, später noch der Bürgermeister an diesen Sitzungen teil. Seit etwa 5—6 Jahren hat sich auch der Bürgermeister von diesen Versammlungen zurückgezogen.

Diese kurzen Mitteilungen sind vollkommen hinreichend, uns einen Einblick in diese Einrichtung, welche in der jetzigen Verfassung nur ein sehr verblasster Überrest alter Rechtsinstitutionen ist, zu gewähren. Wir haben in dieser Linde mit dem Steintisch, den Bänken und dem Pranger offenbar eine alte Gerichtsstätte vor uns; und zwar muss hier einst ein Markengericht gehegt worden sein, welches die Markgenossen zu bestimmten Zeiten (meist mehrmals im Jahre) vereinigte, um über das gemeinsame Gut, den Gemarkenwald, und die Anrechte der einzelnen an denselben, zu beraten. Ausgeschlossen ist keineswegs, dass an derselben Stelle auch ein Gericht mit weitergehender Kompetenz abgehalten wurde, wie es beispielsweise in Elberfeld der Fall war, wo unter der Gerichtslinde das Markengericht sowohl als das Landgericht abgehalten wurde.

Oft führte ein Adlicher oder sein Vertreter den Vorsitz in den Versammlungen der Markengenossen, beraten von einer bestimmten Anzahl von Schöffen. In diesen Versammlungen wurden neu eingetretene Markengenossen aufgenommen und vereidigt, wie auch die zu entrichtende Kurmut festgesetzt. Ausserdem wurden Waldfrevel zur Anzeige gebracht, mit den gebührenden Strafen belegt, und andere Gemarkensachen erledigt. Diese Gerichtsbefugnisse sind allmählich aus den Händen der einfachen Bauern in die rechtskundiger Juristen gelangt, und man hat jenen nur noch Aufseherrechte über den gemeinsamen Wald belassen. Aber die alte Gerichtsstätte ist noch immer, wie in früheren Zeiten, der Schauplatz der Wahl der Aufseher, welche, wie die alten Schöffen, hochgeachtet in ihren Ortschaften sind.

(Bezüglich der rechtlichen Festsetzungen im alten Engersgau, wozu unsere Ortschaften gehören, sei auf J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, II, 959, Günther 5, No. 113 verwiesen; hinsichtlich des Alters der Ortschaft Feldkirchen auf Beyer II, 218 und P. Vogt, Die Ortsnamen im Engersgau, Neuwied 1890.)

2. Kyllburg in der Eifel.

Wenn man durch das langgezogene Städtchen Kyllburg den schmalen Bergrücken weiter hinansteigt, gewahrt man zwischen den Resten der alten Burg und der bautechnisch bedeutsamen Stiftskirche rechts am Wege eine ummauerte Erhöhung mit steinernem Thoreingang, während von der anderen Seite eine kleine Steintreppe neben einer alten Steinbank auf diesen Platz hinaufführt. Der Platz bildet ein stumpfes Dreieck von 30, 50 und 50 Schritt. Vier stattliche Linden beschatten denselben. Unter ihnen erhebt sich eine runde Steinsäule von etwa 3 *m* Höhe, welche mit einem steinernen Kreuz gekrönt ist. Auf dem Schaft der Säule liest man: Renovatum 1786. Darunter befindet sich ein verschnörkelter Namenszug und an dem Kreuz eine Hausmarke (). Ein kleiner oblonger Steintisch steht vor der Säule.

Die Vermutung, welche sich bei einer genaueren Prüfung des Platzes sofort aufdrängt, es hier mit einer alten Gerichtsstätte zu thun zu haben, bestätigt die Volkstradition.

In Verbindung mit dieser Gerichtsstätte darf man drei eingemauerte Steinbilder unterhalb derselben bringen. Auf dem ersten erblickt man einen Adler; auf dem zweiten liest man: „Stifts Freyheit“ und ist auf demselben eine Schwurhand eingehauen. Der dritte Stein weist ein Wappen auf.

Elberfeld.

Die Verwendung der Pflanzen durch die Kinder in Deutschböhmen und Niederösterreich.

Von E. K. Blümml und A. J. Rott.

In dem folgenden Aufsatz soll ein Ausschnitt aus dem Leben und Treiben der Kinder vorgelegt werden, nämlich die Art und Weise, wie sie verschiedene Pflanzen zu ihrer Unterhaltung und namentlich in ihren Spielen verwenden. Es ist darauf bisher sehr wenig geachtet, mindestens sehr wenig darüber aufgezeichnet worden; was darin geschah, stellen wir gleich nachher zusammen und vermehren das Vorhandene im folgenden durch Sammlungen aus Deutschböhmen und durch Nachträge zu dem für Niederösterreich früher geleisteten. Vergleichungen mit dem aus anderen österreichischen Kronländern uns Bekannten sind beigefügt. Die mit Abkürzungssiglen angeführte Litteratur ist diese:

B. H. E. K. Blümml und Fr. Höfer, Die Beziehungen der Pflanzen zu den Kinderspielen in Niederösterreich. Zeitschrift für österreichische Volkskunde. V. Jahrgang. Wien 1899. S. 132—135 (für Niederösterreich).

D. T. K. W. von Dalla Torre, Die volkstümlichen Pflanzennamen in Tirol und Vorarlberg nebst folkloristischen Bemerkungen zur Flora des Landes. Innsbruck (A. Edlinger) 1895. 8°. 76 S. (für Tirol und Vorarlberg).

Pf. A. Pfeiffer, Einige oberösterreichische Trivialnamen der Pflanzen. Verhandl. der k. k. zoologisch-botanischen Gesellschaft in Wien. XLIV. Jahrg. Wien 1894. S. 35—48 (für Oberösterreich).

Sch. A. Schott, Über Pflanzen-Volksnamen im Böhmerwalde. IV. Deutsche botanische Monatsschrift. XVII. Jahrg. Arnstadt 1899. S. 40—42, 73—76.

Schr. H. Schreiber, Wiesen der Randgebirge Böhmens und ihre Verbesserung. Staab (Selbstverlag) 1898. gr. 8. VII u. 251 S.

Tsch. Fr. Tschernich, Deutsche Volksnamen der Pflanzen aus dem nördlichen Böhmen. Beilage zum Programm des k. k. akademischen Gymnasiums in Wien (I. Bez.) für das Schuljahr 1896/97. Wien 1897. gr. 8°. 32 S.

Wilh. Fr. Wilhelm, Volkstümliche Pflanzennamen am südlichen Hange und Fusse des mittleren Erzgebirges. Erzgebirgs-Zeitung. XIX. Jahrg. 1898. S. 73—77, 103—105, 121—124, 150—153, 172—174, 200—202, 223—225, 247—249 (alle für Böhmen).

Die andere noch zum Vergleiche angezogene Litteratur wird bei den einzelnen Nummern angegeben.

Bezüglich der einzelnen Abkürzungen auf Verbreitung wäre zu bemerken, dass „allgemein“ nur für Deutschböhmen und nicht für Niederösterreich, letzteres wird stets durch N.-Ö. gekürzt, gilt, während B. = Böhmerwald, Pi. = Pilsener, Pl. = Planer, Eg. = Egerer Gegend, Erz. = Erzgebirge, R = Riesengebirge und N. = Nordböhmen bedeutet.

1. Ahorn (Acer spec.). Die Früchte, hauptsächlich von Acer platanoides L. und A. pseudoplatanus L. und zwar sowohl im grünen als auch reifen Zustande, werden gespalten und als „Nasenzwicker“ (B., Pi., Pl., Eg., Erz.) oder als „Nasenstiefl“ (Wien) auf die Nase gesetzt, während sie im reifen Zustande auch gerne in die Höhe geworfen werden (B., Pi., Pl., R.) da sie sich beim Herabfallen fortwährend drehen, so dass sie den Namen „Schmetterling“ (Pi., R.) erhielten. Aus den Blättern werden Körbchen gefertigt (B.).

2. Akazie (Robinia Pseudacacia L.). Die Stacheln dienen als Nägel und zum Aneinanderheften der Blätter (N.-Ö. Oberhollabrunner Bezirk).

3. Apfel (Pirus malus L.). Derselbe wird durch Zickzackschnitte quer in zwei Hälften geteilt (B., Pl., Eg., Erz.), und wird ein so zerschnittener Apfel „Schnupftabaksdose“ genannt (B.). Die Kerne dienen zum Schnellen (allgemein). Die Schale eines ganzen Apfels wird nach rückwärts über den Kopf geworfen, wobei sie Figuren bildet, die mit Buchstaben Ähnlicheit haben, aus denen verschiedenes (welches Mädchen ein Knabe gern hat u. a.) erraten wird (Eg. selten, und Frischbier: Am Urquell III, 247, wonach der Name des ersehnten Geliebten aus der Figur der Schale erraten wird. Ein anderes Apfelorakel teilt Wilh. S. 201 mit: Am hl. Abende zerschneidet jedes Familienmitglied einen Apfel und aus der Zahl der mitzerschnittenen Kerne wird auf die Zahl der noch zu lebenden Jahre geschlossen).

4. Arnika (Arnica montana L.). Die Blüten werden in die Fenster gegeben, damit kein Blitz einschlägt (Eg.), doch müssen sie am Vorabende vor Johannis (24. Juni) gesammelt werden (Westböhmen, Schr. S. 126), denn ihre Blütezeit fällt um den 24. Juni („Hannstag“ im Böhmerwalde), daher auch ihr Volksname im Böhmerwalde „Hannslblume“ lautet (Sch. S. 74). Vgl. auch Ehrenpreis (Veronica chamaedrys L.).

5. Bärlapp (Lycopodium clavatum L.). Zu Kränzen ([B.], auch Schr. S. 145 giebt an, dass die beschuppten Stengel allgemein zu Kränzen, Fussdecken u. s. w. verwendet werden, während Louis Keller [Beiträge zur Flora von Kärnten. Verhandl. der k. k. zoologisch-botanischen Gesellschaft in Wien. XLIX. Bd. Wien 1899. S. 363—386] S. 366 mitteilt, dass in Kärnten [im Drauthale] ein anderer Bärlapp [Lycopodium complanatum L.] zu Allerseelen als grüner Aufputz zu Grabkränzen Verwendung

findet). Die Keimkörner (Sporen) — Drudlmehl (nach Schr. S. 145 im Böhmerwalde Hexenmehl oder Hexenstaub, im Riesengebirge Pimperlinpulver) genannt (Pl.) — wurden, als noch Holz als Beleuchtungsmaterial diente, in die Flammen geworfen (Pl.).

6. Bartflechte (Usnea barbata L.). Zu Bärten (B., Pl., R.).

7. Binsen (Juncus spec.) Dienen zum Flechten (für N.-Ö. B. H. S. 133, No. 3), zum Verfertigen von Sesseln, Körbchen (für N.-Ö. B. H. S. 133, No. 3, für Böhmen [Erzgebirge] Wilh. S. 173: Junge Mädchen flechten Körbchen daraus) und Hüten (allgemein; auch Schr. S. 88 bemerkt, dass die Binsen in den Randgebirgen Böhmens zu Geflechten, und das Mark der Halme zu „Kirmeskränzen" benutzt werden).

8. Birke (Betula alba L.). Der Stamm wird angebohrt, damit der Saft herausfliesse, der getrunken wird (Pi., N.).

9. Bittersüss (Solanum dulcamara L.). Die Stengel werden gekaut (Pi., Pl.).

10. Blasenstrauch (Colutea arborescens L.). Die Früchte dienen zum Klatschen (allgemein, für N.-Ö. vgl. B. H. S. 133, No. 5).

11. Bohne (Phaseolus vulgaris L.). Je nach der Gattung haben die Bohnen verschiedene Werte und Benennungen, so: Kaiser oder Türk, Bummerl, Peterkappl (allgemein); Fleischhacker (rot und weiss), Schweflkûchal (gelb und genau eiförmig), weisse Bunn, Tschëckla (Erzgebirge, südliches und mittleres, nach Wilh. S. 201); klëine Bunn, Pfårebunn, Kaulårsche (nördliches Böhmen nach Tsch. S. 28), Sträusselbohne (länglich, weiss oder gefärbt mit roten oder gelben Sprenkeln um die Haftnarbe), Fasaneln (braune oder rote, gelbgesprenkelte), Kaularscheln [rund kirschenähnlich. Teplitz nach G. Laube, Volkstümliche Überlieferungen aus Teplitz und Umgebung (Beiträge zur deutschböhmischen Volkskunde. I. Band, 2. Heft. Prag 1896. gr. 8°.), S. 70]. Nur in einzelnen, von Wäldern umschlossenen Dörfern wird die Bohne wenig oder gar nicht zum Spielen benutzt. Solche Bohnenspiele sind: 1. Gråd und Ungråd, wobei geraten wird, ob ein Kind eine gerade oder ungerade Zahl von Bohnen in der Hand hat; dieses Spiel, im Čechischen „Suda licha", wovon der Name „Soda licha" (N.) stammt, erlernten die deutschen Kinder ursprünglich von den čechischen, wenigstens war es in Nordböhmen so, worauf der dortige ähnliche Name hindeutet. (Ähnlich unserem Spiele ist das bei G. Laube a. a. O. S. 71 unter No. 7: Schutnroten mitgeteilte Spiel, welches jedoch grüne Erbsenhülsen mit den grünen Samen verwendet.) 2. „Mäusl, Bauer, König", wobei eine Bohne gespalten und geworfen wird. (Im R. wird statt der Bohne ein rundes Holzstückchen der Länge nach gespalten und damit geworfen und heisst das betreffende Spiel: „Richter, Gerichtsdiener und Angeklagter). 3. Andere Bohnenspiele sind noch: „Ins Löchl", „Streifᵃlas" von streifen und „Hëichᵃlas" von hoch, höher. (Vgl. auch G. Laube a. a. O. S. 70, No. 4: „Bunnschuppeln" und No. 5: „Bunnschieben",

auch Wilh. S. 201 streift das Spiel „Bunnaschie[b]m“, in Elbogen „Tschêga[r]n“ geheissen.)

12. Bovist (Bovista spec. = Lycoperdon spec.). Die jungen Boviste heissen „Hexeneier“ (Pl.), Haseneier (Eg.), Quarksäcke (Erz.), die alten „Tabaksbeutl“ (Pl., in Tirol [Lienz] nach D. T. S. 41 „Blasbalg“). Aus den letzteren werden die Sporen, die des „Teufels Schnupftabak“ (Pi., auch N.-Ö., nach Pf. S. 44 auch hier und da in Oberösterreich so, nach D. T. S. 41 in Tirol Judentabak) heissen, ausgestäubt (allgemein), kommt einem jedoch solcher Sporenstaub in die Augen, so kann man blind werden (B., Pl., R.).

13. Brunnenkresse (bitteres Schaumkraut, Cardamine amara L.). Wird gegessen (B., Eg., R.; auch Schr. S. 112 sagt, dass C. a. dem Menschen schon im Winter und zeitlich im Frühjahre einen Salat und ein Suppenkraut liefere).

14. Buche (Fagus sylvatica L.). Die Bucheln werden gegessen (B., Pl., N.-Ö.). Das faule phosphoreszierende Holz wird an einen dunklen Ort gegeben, um in der Nacht jemanden zu erschrecken (B., Pl.).

15. Distel (Carduus spec., Cirsium spec.). Mit den Dornen wird auf Blätter gestochen und geschrieben (Pl., Erz., für N.-Ö. vgl. B. H. S. 133, No. 8).

16. Distel, nickende (Carduus nutans L.). Böse Knaben stechen mit den Blütenköpfen — Pudlhunde genannt — andere Kinder (Pl.), oder sie binden dieselben — Bullenbeister — an eine Schnur und schwingen sie gegen andere Kinder (Eg.).

17. Dorsche (Brassica napus L. var. esculenta D. C.). Dieselbe wird ausgehöhlt, ein Gesicht ausgeschnitten und abends, mit einem Lichte im Innern versehen, als ein Totenkopf aufgestellt (B., Pl., Eg., Erz., für N.-Ö. vgl. B. H. S. 134, No. 29 unter Cucumis [soll dort richtig Cucurbita und nicht Cucumis heissen] Pepo L.).

18. Dotterblume (Caltha palustris L.). Beliebt zu Sträussen (allgemein). Wird auch wie die Hahnenfussarten (Ranunculus spec. s. d.) unter das Kinn gehalten, damit man sieht, ob jemand viel Butter oder Schmalz gegessen hat (Pl., Pi., Erz., N.; nach Wilh. S. 248 unter Trollius europaeus L.), schliessen Kinder im Erzgebirge nach dem mehr oder weniger gelblichten Schein, den eine unter das Kinn gehaltene Blüte dieser Art (Tr. europaeus L.) hervorbringt, auf die Zahl der „Pfunde Butter“, die jemand schon genossen, oder, dass man sieht „wie fett einer ist“ (B.).

19. Eberwurz (Carlina acaulis L.). Die Blütenboden werden gegessen (R., auch Schr. S. 101 führt dies für die Kinder an).

20. Ehrenpreis (Veronica chamaedrys L.). Gewitterblümel (nach Schr. S. 76 Donnerblümla [R.], Wetterblüml [B.] und blaues Gewitterblümel [B., R.], nach Wilh. S. 248 führt Veronica arvensis L. und Lobelia Erinus L. im Erzgebirge den Namen Donner- und Gewitterblume, während

Tsch. S. 39 den Namen Gewitterblum für Nordböhmen anführt, der sich [Gewitterbleaml] auch in N.-Ö. [Kodetschlag] findet). Reisst man solch ein Blümchen ab, so kommt ein Gewitter (R., während nach Karl L. Petters [Mitteilungen des nordböhmischen Exkursionsklubs. 11. Jahrg Leipa 1888. S. 302] bei einem Hause kein Ehrenpreis abgepflückt werden soll, da sonst der Blitz einschlägt).

21. Eiche (Quercus spec.). Eicheln und Schüsselchen (Fruchtbecher) dienen zum Spielen, letztere besonders den Mädchen zum Kochen (allg.). Aus den ausgehöhlten Eicheln und Kastanien (Aesculus hippocastanum L. s. dort) werden verschiedene dürre Blätter geraucht (Pi.). Die Blätter werden mit Fichten- und Kiefernadeln zu Kränzen zusammengesteckt (Pi., N.), trockene auch mit Bürsten geschlagen, damit man das Blattgerippe erhält, das man in Bücher legt (Eg., Erz., Pl.) oder auf das man auch öfter Bildchen klebt (Eg., Erz., für N.-Ö. B. H. S. 133, No. 10).

22. Eisenhut (Aconitum napellus L.). Aus der Blüte werden die zwei kleinen Blumenblätter herausgebogen und das sind die Pferdchen an der Kutsche (allgemein), daher ihr Dialektname „Kutschapfådlå (Pl. = Kutschpferdchen; nach Sch. S. 75 heissen im B. alle Aconitum-Arten Rössln, nach Schr. S. 141 heissen die Blüten von Ac. nap. im R. und Eg. „Kutschn“, im R. und B. „Kalessn“, im Eg., B. und R. „Rössl“, im R. auch „Pferdlein“, nach Tsch. S. 8 in N. „Pfårreiter“ = Pferdereiter und „Kutschl“, in N.-Ö. „Kalesswågn“; alle diese Namen entstanden aus dem Umstande, dass [nach Tsch.] „die Blüten, besonders nach Entfernung des helmartigen Blattes an eine mit zwei Pferden bespannte Kutsche erinnern“.)

23. Engelsüss (Polypodium vulgare L.). Der süsse Wurzelstock wird gekaut (N., R.).

24. Erbse (Pisum sativum L.). Wird mittels eines gespaltenen Holzes fortgeschnellt (Erz.).

25. Erdapfel (Solanum tuberosum L.). Die in Scheiben zerschnittenen Knollen geben eine Ladung für Knallbüchsen, die aus Federkielen bestehen, ab (allgemein, für N.-Ö. B. H. S. 133, No. 13), dienen auch zu Spinnrädern (Pi., N.) und zu „Fledermäusen“, wobei eine Feder in den Erdapfel gesteckt und als Fledermaus in die Höhe geworfen wird (Pl., Erz.). Die Beeren dienen zum Schleudern, indem sie an zugespitzte hölzerne Spiesse gesteckt und mittels derselben weit weggeschleudert werden (B., Pl., Eg., N.), in N. heisst dieses Spiel „Schnetteln“. Die trockenen Blätter werden in Pfeifen aus Holunderästen geraucht (Pl., Eg.).

26. Erdbeere (Fragaria vesca L.). Erd- und Heidelbeeren (s. d.) werden an Schmielen gesteckt (allgemein). Eine Beere, die dem Kinde beim Pflücken entfällt, gehört den armen Seelen und wird nicht mehr aufgehoben (B., R.); gehen die Kinder mit Beeren an einem Kreuze oder einer Kapelle vorbei, so opfert jedes drei Beeren (Pl., Eg. doch nur an einigen Orten).

27. Feuerlilie (Lilium bulbiferum L.). Mundartlich „Feuabloma" (Pl., in N. nach Tsch. S. 24 „Feuernilge", nach Wilh. S. 174 am Fusse des Erz. „Feuernëlg", im Erz. „Feuerblum"). Mit dem Blütenstaube machen sich die Kinder die Nasen gelb (allgemein).

28. Fichte (Picea vulgaris Link = Abies excelsa D. C.). Das Holz findet zu verschiedenen Schnitzereien, zu Pfeilen (Pfitschⁿpfal Pl.), Schindelflinten, Säbeln, Wasserrädern u. a. (allgemein, auch in N.-Ö. B. H. S. 133, No. 14), zu Stangen zum Stelzengehen (B., Pi., Pl. Erz.) und zu den „Stecken" der Spiele Verwendung. Solche Steckenspiele sind das „Schekern", wobei auf ein aufgestelltes Stückchen Holz (Schekⁿrᵉ Sau) geworfen wird (B., Pl.); das „Sau ins Loch treiben", wobei mit Stecken ein beiderseits zugespitztes Holz in ein Loch getrieben wird (B., Pl., beide Spiele werden immer seltener) und das „Schpaček-Spiel", wobei ein Stück Holz weitergeschlagen wird (allgemein; dazu vgl. G. Laube a. a. O. S. 70 unter No. 6: Patschek oder Spatzek für Teplitz, B. H. S. 133 No. 16 und Anmerkung und R. Weissenhofer, Jugend- und Volksspiele in Niederösterreich. Zeitschrift für österreichische Volkskunde. V. Jahrg., 1899 [S. 49—56, 113 bis 119], S. 50 für N.-Ö.). Letzteres Spiel heisst im R. „Titschkerl-Spiel" (wie in N.-Ö. vgl. B. H. S. 133, Anm.), in N.-Ö. nebst „Flohspiel" und „Titschkerlspiel" (B. H. s. oben), auch „Rådnschlågn" (Oberhollabrunner Bezirk) und „Schnackspiel" (Retz, R Weissenhofer a. a. O. S. 50). Das in Kugelform an der Rinde gefundene Harz wird gekaut, weil man davon weisse Zähne bekommt und „Käupech" genannt (B., Pl.), auch wird dasselbe in warmes Wasser gegeben und daraus, wenn es weich geworden ist, verschiedene Tiere geformt (Pl.).

29. Fingerhut (Digitalis spec.). Die Blüten werden an die Finger gesteckt (Pl.).

30. Flieder (Syringa vulgaris L.). Die Blüten werden im Daumengelenk aufgestellt (allgemein, auch in N.-Ö. vgl. B. H. S. 133, No. 15), die ineinandergesteckten Blüten in Büchern gepresst (allgemein). Die Blätter werden mit Fichten- und Kiefernadeln zu Bändern und Kränzen zusammengesteckt (Pi., Pl. [teilweise], Eg., Erz., s. auch Eiche) und dienen auch zum Klatschen (Pi., Eg.) und Pfeifen (Wien und Umgebung); letzteres wird dadurch erreicht, dass ein Blatt mit beiden Händen vor den Mund gehalten und dann Luft darauf geblasen wird, wodurch ein eigentümlich schriller Ton erzeugt wird, der so lange anhält, bis das Blatt durchreisst. Die Rinde (der Bast) wird (N.-Ö.) im Frühjahre beim „in den Saft gehen" als besonders leicht abgehend von den Knaben zu Pfeiferln abgeklopft (vgl. auch Weide und Vogelbeerbaum), wobei verschiedene Sprüchlein hergesagt werden (auch Wilh. S. 225 teilt dies für das südliche Erzgebirge mit).

31. Föhre (Pinus silvestris L.). Aus der Rinde werden Schiffchen, Tiere u. a. geschnitzt (allgemein, auch N.-Ö. vgl. B. H. S 133, No. 16).

32. Frauenmantel (Alchemilla vulgaris L.). Die Blätter stellen Bauernweiber dar (Pi.).

33. Gerste (Hordeum vulgare L.). Eine in den Ärmel gesteckte Ähre wird nach oben geschoben (Pi., N., R.; in O.-Ö. wird dazu die Ähre von Secale cereale L. verwendet, die auch dort ab und zu „Schliafhansl", in N.-Ö. ist der „Schliafhansl" die Ähre von Hordeum murinum L. [B. H. S. 134, No. 35], heisst [Pf. S. 47]).

34. Getreide (Secale cereale L. und Triticum vulgare Vill.). Die Halme zum Pfeifen, zum Trinken und zum Erzeugen von Seifenblasen (allgemein. N.-Ö.), wobei dieselben an einem Ende kreuzweise eingeschnitten und ausgebogen werden, die dann beim Aufziehen des Seifenschaumes in das Röhrchen eine grössere Oberfläche zum Haften der Blase bieten. Auch wird mit Strohhalmen ins Wasser geblasen, damit dasselbe sprudelt (Eg.). Die Blätter werden zum Pfeifen verwendet (allgemein).

35. Glockenblume (Campanula spec., besonders C. rotundifolia L.). Die Blüte zum Klatschen (allgemein, daher besitzt C. rot. auch die Volksnamen Knockblume [Knackblume] und Knollblume [Knallblume], beide im R. nach Schr. S. 62).

36. Goldregen (Cytisus Laburnum L.). Die Blüten werden zum Aussaugen des süssen Saftes aus der Blumenröhre hier und da (so in Wien, ehemalige Gemeinde Weinhaus u s. w.) benutzt (vgl. auch B. H. S. 132, No. 1 unter Akazie u. s w.).

37. Grashalme. Zum Zusammenbinden von Blumensträussen (allg.), auch werden dieselben den Bremsen (Tabanus spec.) in den Hinterleib gesteckt und dieselben dann damit fliegen gelassen (allgemein).

38. Hafer (Avena sativa L.). Mit den abgestreiften Ährchen bewerfen sich die Kinder gegenseitig, so viele davon hängen bleiben, so viele Kinder bekommt der Beworfene oder so viele Sünden hat er (Eg.).

39. Hahnenfuss (Ranunculus spec.). Ist die eigentliche Schmalz- oder Butterblume, s. Dotterblume (Caltha palustris L.).

40. Hainsimse (Luzula campestris D. C.), mundartlich „Konåsbrâᵘt" (Pl., nach Schr. S. 77 im Erz. „Khannesbra[u]t", nach Wilh. S. 174 führt im südl. Erz. Luzula pilosa L. den Namen Johannesbrot und zwar wegen ihres johannesbrotfarbigen Blütenstandes), von den Dobrzaner Kindern auch „Rauchfangkehrer" genannt und zwar der dunklen Ährenfarbe und der Ähnlichkeit der Ähre mit einem Rauchfangkehrerbesen wegen (nach Sch. S. 41 heisst im B. Phyteuma nigrum Schm. wegen ihrer dunkelvioletten Ähren so, dasselbe gilt auch in N.-Ö. für Poterium Sanguisorba Scop., das in Braunsdorf [V. U. M. B., Gerichtsbezirk Oberhollabrunn] wegen der dunkelbraunen Blütenähren so genannt wird). Ist zu den ersten Sträussen im Frühlinge sehr beliebt (Pi., Pl.).

41. Haselstaude (Corylus avellana L.). Die Nussschale dient zu Pfeifchen (Pl.), die Zweige zu Angelruten und Spazierstöckchen (allgemein).

42. Heidelbeere (Vaccinum Myrtillus L.) s. Erdbeere (Fragaria vesca L.).

43. Herbstzeitlose (Colchicum autumnale L.). Die Samenkapseln sind Schiffchen (Erz.).

44. Herzblume (Dielytra spectabilis D.C.). Nachdem man die beiden grossen Blumenblätter weggenommen hat, erhält man eine menschliche Figur (eine Tänzerin, R.).

45. Hirschstreuling (Elaphomyces granulatus [Nees] Fries) vulgo Hirschbrunst" (Pl.). In die trockenen Schwämme wird ein Loch gemacht, die Sporen werden herausgegeben und man hat dann ein Pfeifchen (Pl., Eg.), das „Mëis-Pfeifla" (Moospfeifchen) genannt wird (Eg.).

46. Holunder (Sambucus nigra L.). Die Äste zu Wasserspritzen (allgemein für N.-Ö., vgl. B. H. S. 133, No. 19), zu Knallbüchsen (B., Pi., auch N.-Ö. B. H. S. 133, No. 19, die in Tirol nach D. T. S. 62 „Hôlerbüchs" und „Hôlerspritz", in Siebenbürgen [Nösnerland] nach G. Kisch, Nösner Wörter und Wendungen. Beilage zum Programm des evang. Obergymnasiums A. B. in Bistritz [Siebenbürgen], Bistritz 1900 [178 S.], S. 85 „knolər" heissen), und das Mark zu Stehaufmännchen (allgemein, für N.-Ö. B. H. S. 133, No 19), welch letztere durch Einstecken eines Zweckens erreicht werden (südl. Erz. Wilh. S. 224). Aus den Ästen werden auch Pfeifen gemacht, aus denen grössere Knaben Erdäpfel-, Königskerzen- und Rosenblätter rauchen (Pl., Eg.). Drei Kreuzlein aus Holunderzweigen werden am Walpurgis-Abend in den Rasen, der vor die Stallthüre gelegt wird, gesteckt, damit keine Hexe in den Stall komme (Pl., etwas Ähnliches findet sich zu Gottschee, nur werden dort aus den zu Ostern geweihten Palmruten [von Salix spec.] kleine Kreuzlein geschnitten und dann auf Thüren gegen Hexenspuk angenagelt, s. Joh. Satter, Volkstümliche Pflanzennamen aus Gottschee. Beilage zum Programm des k. k. Staats-Untergymnasiums zu Gottschee für das Schuljahr 1897/98. gr. 8°. Gottschee 1898. [21 S.], S. 18). In diesen Rasen können aber auch Zweige verschiedener anderer Bäume gesteckt werden (B.).

47. Käsepappel (Malva spec.). Die Früchte zum Essen (nach Schr. S. 74 liefern auch die jungen Blätter für Grosse ein Gemüse) und Spielen (allgemein, für N.-Ö. vgl. B. H. S. 133, No. 21).

48. Kalmus (Acorus Calamus L.). Die inneren zarten Blätter werden gerne gegessen (Pl., Eg.; am Fusse des mittleren und am südlichen Hange des Erzgebirges werden die Wurzeln von den Kindern gern „ausgeknatscht", Wilh. S. 123).

49. Katzenpfötchen (Gnaphalium dioecum L.). Beliebt zu Sträussen (allgemein).

50. Kirsche (Prunus cerasus L. et Pr. avium L.). Die Früchte als Ohrgehänge und die Kerne zum Schnellen[1]) (allgemein, für N.-Ö. B. H.

1) Auch in Franz Freiherr Gaudys „Schülerliebe" spielt ein von der Hand des Fräuleins Minna Grasmeier, aus Nebra gebürtig, geschnellter Kirschenkern die Hauptrolle,

S. 134, No. 23). Das Kirschgummi (Niklas- oder Katzenpech) wird gegessen, nachdem es zuvor „gesponnen“, d. h. in feine Fäden ausgezogen wurde (allgemein, s. auch Pflaumenbaum, Prunus domestica L.).

51. Klette (Lappa officinalis All.). Die Blütenköpfe zum Bewerfen (allgemein, für N.-Ö. B. H. S. 134, No. 27), zu Körbchen (für N.-Ö. B. H. S. 134, No. 27). Teppichen und Kreuzlein (Pl., Pi., Erz.). die Blätter zu Schirmen (Erz., für N.-Ö. vgl. B. H. S. 134. No. 27).

52. Knöterich, bitterer (Polygonum persicaria L. et lapathifolium L.), s. Sauerampfer (Rumex acetosa L.).

53. Königskerze (Verbascum spec.). Die Blätter werden geraucht (Pl., Eg.), s. Holunder (Sambucus nigra L.).

54. Kohl (Brassica oleracea L. var. capitata L.). Die Blattstiele geben „Kühe“ ab (B., Pl., Eg.), die Stengel dienen als Wassereimer und Trompeten (B., Pl., Pi., Eg.).

55. Kornblume (Centaurea cyanus L.). Zu Sträussen und Kränzen (allgemein, für N.-Ö. vgl. B. H. S. 134, No. 25).

56. Kornrade (Agrostemma githago L.). Durch Zusammendrücken des Kelches drehen sich die Blumenblätter und es entsteht eine „Uhr“ (R., teilweise auch Pl.). Die Samen werden gegessen (R., B.). obwohl derselbe giftig sein soll. doch auch Schr., der aus dem B. stammt, teilt S. 81 mit, dass er als Kind die Samen oft ohne Nachteil ass.

57. Krausemünze (Mentha crispa L.). Wird gerne in die Bücher gelegt und in die Kirche mitgenommen (Pl.), s. auch Stabwurz (Artemisia abrotanum L.).

58. Kürbis (Cucurbita Pepo L.). Die Früchte geben Totenköpfe (Pi., N., N.-Ö.) ab, s. auch Dorsche (Brassica napus L. var. esculenta D.C.).

59. Lärche (Larix decidua Mill. = L. europaea D.C.). Mit den langen dünnen Zweigen bekränzen sich die Knaben gerne die Hüte (B., Pl., R.).

60. Löwenzahn (Taraxacum officinale Wigg). Die Schäfte zu Ketten (allgemein, für N.-Ö. vgl. B. H. S. 134. No. 32, für Tirol, in welchem Lande die Pflanze der Ringel wegen [s. u.] „Ringelblüml“ und in Würtemberg „Kettenblume“ heisst. D. T. S. 67), wobei die hohlen Stengel zuerst ineinander gesteckt, wodurch ein Ringel (Schr. S. 124, D. T. S. 67) entsteht, und dann diese Ringe zu Ketten ineinander geflochten werden. Hauptsächlich beschäftigt dieses Spiel die Mädchen, während die Knaben die hohlen Stengel zu Brummern (allgemein) und Farzern (Erz. nach Wilh. S. 247, nach D. T. S. 67 auch in Tirol und in der Schweiz, E. L. Rochholz, Alemannisches Kinderspiel und Kinderlied aus der Schweiz.

der später die Relegierung des Friedrich Gotthelf Fistel von Schulpforta und dessen Lebensabenteuer veranlasste.

Leipzig 1857, S. 174, No. 288. Die Kinder blasen nämlich in den hohlen Stengel und erzeugen einen trompetenartigen Ton, daher die ganze Pflanze im Defereggenthale [Tirol, D. T. S. 67] Pfégg, dim. Pféggl [Wind] heisst) verwenden. Auch Spiralen (B., Pl., Eg., Erz., R., für N.-Ö. vgl. B. H. S. 134, No. 32), „Leinwandstösse" (B.) genannt, werden daraus verfertigt. Der Fruchtstand (nach Tsch. S. 37 in N. „Laterne", nach Schr. S. 123 im B. „Laterne", im Nordgau „Lambl" [auch in Gottschee nach Satter S. 19; „Låmpe"]) wird abgeblasen, was „Lichtausblasen" heisst (allgemein, Schr. S. 124, für N.-Ö. B. H. S. 134, No. 32, für Vorarlberg, wo der Fruchtstand „Todtenliechtle" heisst, D. T. S. 67). So viel Früchtchen an den Kleidern des Angeblasenen hängen bleiben, so viele Sünden hat er (Eg., vgl. auch Hafer). So oft man auf das abgeblühte Körbchen (Latërr) blasen muss, um alle Früchtchen beseitigt zu haben, so viel Uhr ist es (Wilh. S. 247 für das mittlere und südliche Erzgebirge). Mit den hohlen Schäften wird auch in das Wasser geblasen, damit es sprudelt (Eg.). vgl. auch Getreide und Pferdekümmel.

61. Massliebchen (Bellis perennis L.). Gänkblëmla. — Dieselben werden im Frühlinge an Fäden zu Kränzen aneinander gereiht (Pl., Erz.) oder es werden aus den Stielen mit den Blüten kleine Kränzchen geflochten (Wien), auch werden sie öfter als Orakelblume benutzt (dasselbe geschieht auch in O.-Ö., Pf. S. 38 und in der Schweiz, E. L. Rochholz a. a. O. S. 172—173, No. 280), s. auch Wucherblume (Leucanthemum).

62. Mehlbeere (Sorbus aria Crtz.). In N.-Ö. (Oberhollabrunner Bezirk) werden die Beeren als „Målbe'dl" (Mehlbeerl) gegessen.

63. Milchstern (Ornithogalum umbellatum L.). Die Blüte wird gegessen (R.).

64. Mohn (Papaver somniferum L.). Die Narben der Kapsel dienen als Stern zum Spielen (Erz.).

65. Moos (Musci). Zur Ausstattung von Krippen (allgemein, für N.-Ö. vgl. B. H. S. 134, No. 36). Bei ärmeren Leuten wird es über Winter in die Fenster gegeben, und legen die Kinder dann als Schmuck Vogel- oder Schneebeeren darauf (allgemein).

66. Mutterkorn (Claviceps purpurea Tul.). Wird manchmal von den Kindern gegessen (Eg., Pl., R.).

67. Narcisse (Narcissus poeticus L.). Wird gerne in die Kirche mitgenommen (Pl.).

68. Nessel (Urtica dioeca L. et urens L.). Wird von schlimmen Kindern in Blumensträussen versteckt, damit sich derjenige, der daran riecht, brenne (B., Pl. und a. O.). Böse Knaben schlagen mit Nesseln sogar anderen Kindern in das Gesicht.

69. Nussbaum (Juglans regia L.). Die Schalen liefern Nusshämmerchen (allgemein), die im R. „Pinkerinke" heissen. Von den Blättern, die in

N.-Ö. auch geraucht werden, werden die Rippen bloss gelegt, doch so, dass der Blattumfang nicht verletzt wird, was als eine Kunst gilt (Erz.).

70. Pestwurz (Petasites albus Gärtn. et officinalis Mönch.). Die grossen Blätter dienen zu Schirmen (R.), s. auch Klette (Lappa).

71. Pfaffenkäppchen (Evonymus europaeus L.). Die Früchte werden zu Kränzen aneinander gereiht (B.).

72. Pferdekümmel (Anthricus sylvestris Hoffm.). Die Stengel zu Pfeifchen (Pl., Eg., Erz.), Blasrohren (R.), und zum Hineinblasen in das Wasser, damit es sprudelt (Eg.), s. auch Getreide und Löwenzahn.

73. Pfingstrose (Paeonia officinalis L.), im Dialekte „Popplråʼsn“ (Pl., in O.-Ö. nach Pf. S. 45 „Boberrosn“, in Tirol nach D. T. S. 46 „Pfingstpappel“, in N.-Ö. „Båblrosn“, in N. nach Tsch. S. 27 Hinl, Hånl, wegen dieses Namens vgl. das folgende). — Nach dem Abreissen der Blumenblätter bleiben „Håuerl und Hennerl“ (Hähuchen und Hennchen) stehen (Pl., Erz., N.). Die Blumenblätter werden zum Pfeifen und Klatschen verwendet (allgemein), sowie auch gerne in Bücher gelegt (allgemein).

74. Pflaumenbaum (Prunus domestica L.). Die Missbildungen (verursacht durch Exoascus pruni Fuck.) von Früchten (mundartlich „Sausäck [Dobrzan], Wassersäck [B.], Bettlmann“ [Pl.]) werden gegessen (allgemein). Auch das Harz, sogenanntes Niklas- oder Katzenpech, wird, nachdem es zuerst in feine Fäden ausgezogen (gesponnen) wurde, gegessen (allgemein, s. auch Kirsche). In die Früchte werden Pflöckchen gesteckt und man bildet so Tiere nach (Pi.).

75. Preisselbeere (Vaccinium vitis idaea L.) s. Weide (Salix spec.).

76. Reiherschnabel (Erodium cicutarium L'Hérit.). Die Früchte sind Uhrzeiger (N., vgl. auch für N.-Ö. B. H. S. 134, No. 41).

77. Rohrkolben (Typha latifolia L.). Die Kolben werden geraucht (Pl.).

78. Rohrschilf (Phragmites communis Trin.). Zu Pfeifchen, in welche hinein gebrummt oder gesungen wird (Pi., N., R.).

79. Rohr, spanisches (Arundo Donax L.). Zu Pfeilbogen und zum Rauchen als Pfeifenrohre (allgemein, für N.-Ö. vgl. B. H. S. 134, No. 42).

80. Rose (Rosa spec.). Die Blätter werden geraucht (Pl., Eg.).

81. Rosskastanie (Aesculus hippocastanum L.). Die Früchte zum Spielen (allgemein), zu Spinnrädern (Pi., s. auch Eiche) und zum Hineinwerfen ins Feuer (Pi.), da sie darin knallen. Aus den ausgehöhlten Kastanien wird geraucht (Pi., s. Eiche), während die Blätter zum Rauchen (Wien und Umgebung) dienen, auch werden die Blattrippen bloss gelegt (R., s. auch Eiche und Nussbaum).

82. Sauerampfer (Rumex acetosa L.). Wird gekaut (allgemein, besonders häufig im R., auch in Schlesien, vgl. Gerhart Hauptmann, Die versunkene Glocke [ein deutsches Märchendrama, 35. Aufl. Berlin 1897.] I. Akt, S. 8, Z. 8, wo der Waldschrat sagt: „Kaue ein Stückchen Sauerlump“).

Die Blätter zu Brei geklopft, geben das „Ampferbrot“ (Pi.). Manchen Kindern wird bitterer Knöterich (Polygonum persicaria L. et lapathifolium L.) zum Kauen gegeben, indem man sagt, der sei noch besser als Sauerampfer. Lässt es sich anführen, so wird es recht ausgelacht (B.).

83. Sauerklee (Oxalis acetosella L.). Wird gegessen (allgemein, nach Schr. S. 110 dient er beim Volke in den Randgebirgen Böhmens zum Stillen des Durstes, gegen Appetitlosigkeit und als Gemüse).

84. Schierling (Aethusa cynapium L.). Ein Stengel mit aufgetriebener Blattscheide gilt als Pistole (Pl.).

85. Schlehe (Prunus spinosa L.). Die Früchte werden gegessen (N.-Ö., Oberhollabrunner Bezirk).

86. Schöllkraut (Chelidonium majus L.). Der Saft wird zum Vertreiben der Warzen (R.), besonders der Fingerwarzen (südlicher Hang und Fuss des mittleren Erzgebirges nach Wilh. S. 153, wo diese Pflanze auch Wa[r]znkraut heisst) benutzt (auch in O.-Ö., Pf. S. 40; in Tirol wird nach D. T. S. 64 dazu nebst Euphorbia spec. [s. Wolfsmilch] auch Sedum acre L. verwendet, welches dort den Namen Warzenkraut, im Drauthale: Warzengras führt).

87. Seidelbast (Daphne mezereum L.). Wer an den Blüten riecht, bekommt eine grosse Nase (Pl.).

88. Sonnenblume (Helianthus annuus L.). Die Früchte werden gegessen (Pi., N., R.).

89. Stabwurz, Wermut (Artemisia abrotanum L.). Wird gerne in die Bücher gelegt und, wie Krauseminze (s. d.), in die Kirche mitgenommen (Pl.).

90. Stachelbeere (Ribes grossularia L.) s. Weide (Salix spec.).

91. Taubnessel (Lamium spec.). Die Blüten werden ausgesaugt (allgemein, für N.-Ö. vgl. B. H. S. 132, No. 1) und die zerschnittenen Stengelstücke zu Kränzen aneinander gereiht (B.).

92. Traubenkirsche (Prunus Padus L.). Die Zweige schmücken am Palmsonntage die Palmbüschel. Zu diesem Behufe werden dieselben schon einige Wochen zuvor abgeschnitten und zu Hause ins Wasser gesteckt, damit sie bis Palmsonntag ausschlagen (B., Pi., Pl.).

93. Vergissmeinnicht (Myosotis palustris With.). Beliebt zu Sträussen (allgemein; Schr. S. 75 sagt: wie überall, so gilt sie auch in unserem Gebiete [Randgebirge Böhmens] als Sinnbild der Treue und wird zu Kränzen verwendet oder abgeschnitten, auf Teller im Zimmer aufgestellt).

94. Vogelbeerbaum (Sorbus aucuparia L.). Die Früchte an Fäden gereiht, gelten als Halsketten und Armbänder (B., teilweise Pl., Erz., R.), im ausgefrorenen Zustande werden sie gegessen (B., Pl.). Aus den Zweigen werden Pfeifchen und Brummer gemacht (allgemein s. auch Flieder und Weide) und, damit die Rinde besser abgeht, wird sie zuvor geklopft, wobei verschiedene, oft derbe Sprüchlein gesagt werden (all-

gemein[1]); auch in N.-Ö., wo jedoch die Pfeiferln aus Flieder [Syringa vulgaris L. s. oben] und Weide [Salix spec. B. H. S. 135, No. 51] gemacht werden, sind solche Sprüche in Anwendung, vgl. diesbezüglich H. Mose: Kinderreime beim „Pfeiferlmachen“ im n.-ö. Schneeberggebiete. Zeitschrift für österreichische Volkskunde. II. Jahrg. 1896, S. 77—78; auch Böhmen besitzt Sammlungen solcher Reime, so: J. Böhm, Bastlösereime [aus Trautenau], Am Urquell, 3. Bd., S. 254; F. Hübler, Bastlösereime aus dem Gebiete des Jeschken- und Isergebirges, Jahrbuch des deutschen Gebirgsvereins für das Jeschken- und Isergebirge, VI. Bd. 1896, S. 42—50; eine umfangreiche Sammlung stellt H. Ankert, Bastlösereime aus Deutschböhmen, Mitteilungen des nordböhmischen Exkursionsklubs, 19. Jahrg., Leipa 1896, S. 34—42 und 20. Jahrg., Leipa 1897, S. 164—169 vor.). Solche Sprüche sind:

I. Pfeifᵊ'l, Pfeifᵃ'l gäih o,
Zëich da Kåtzn d' Haut o
Bis am Schwoᵃz, bis am Schwoᵃz,
Blei mã Peifᵃ'l gauᵃ goᵃz.

(B., teilweise Pl. H. Ankert teilt a. a. O. 19. Jahrg., S. 38 und 20. Jahrg. S. 166 folgende ähnliche Sprüche unter No. 52—55 und No. 104 mit:

1. Piepe, Piepe, malo [langsam],
Zieh' der Kåtzen 's Fahl o,
Zieh' ser übern Schwanz,
Piepe, Piepe, bleibe ganz!
[Drum, Neder, Höflitz (B.), No. 52.]

2. Pfeifl, Pfeifl, Pfiff — o!
Zö ich da[n] Kåtza Haut o —
Bis am Schwaa[n]z,
Bleibt ma[n] Pfeifl
Dennaht gaa[n]z. [Plan, No. 53.]

3. Pfifo, pfifo, zui ma da Kozen d' Haut o,
Bis an Schwonz, bis an Schwonz,
Bleibt ma Pfeifᵃrl dennerst gonz.
[Eisenstein im B. No. 54.]

4. Pfeiferl, Pfeiferl, pfifo,
Zuig mr dr Kotz d' Haut o
Übrn Kopf un übrn Schwonz
Wird mei Pfeiferl wiedr gonz.
[Stubenbach im B. No. 55.]

5. Pfeifrl, Pfeifrl, pfif o,
Zoïch'n Stoïa [Stier] d' Haut o,
Bis am Schwonz, bis am Schwonz,
Bleibt ma Pfeifrl denna wida ganz.
[Neugramatin bei Bischofteinitz, No. 104.])

II. Pfifferl, Pfeiferl, gäih oᴵa
Krëigst an raudn Thåla.
Wenst ma niat oᴵa göihst,
Schmeiss i di am Mist.

(Eg. Ankert teilt a. a. O. keinen ähnlichen Vers mit.)

III. Neuᵊ gung Hund unta da Stëich,
Wann da uĩ scheisst, wiᵊd da ona schëich.

(Pl. Ankert teilt a. a. O. 20. Jahrg., S. 166 unter No. 99 etwas Ähnliches mit:

1) Vgl. unsre Zeitschrift IV, 74—76 (mit Litteraturnachweis), VI, 99—101. 295 f., VII, 62—66.

Neu(n) junga Hund unta da Stöich,
Da[r] alt dazou is a[r] a Vöïch. [Planer Gegend.])

IV. Biala, Biala, Pfeifla,
Geïht da Hund scheissa. (Pl.).

(Ankert hat a. a. O. XX. Jahrg. S. 166 unter No. 101 einen Vers, dessen Anfangszeilen unserem Spruche ähnlich lauten:

Biera, biera, Pfeifen —
's Hoïtas Hund gäiht scheissen.)

95. Wegerich (Plantago spec.). Die Blätter werden von den Blattstielen abgerissen und zeigen die nun herausstehenden Fäden (Gefässbündel) der Blattrippen an, wie viele Mädchen ein Knabe gern hat (B., Pi.; D. T. S. 52 giebt für Tirol bei Plantago major L. an: „Man pflegt aus der Zahl der beim Zerreissen des Blattes heraushängenden „Fäden“ [Fibrovasalstränge] die Zahl der Lügen [wohl des betreffenden Tages?] zu erschliessen).

96. Weide (Salix spec.). Die Zweige von Salix caprea L. (Palmweide) werden am Palmsonntage geweiht (allgemein), wobei in die Palmbüschel auch grüne Zweige von Traubenkirsche (Prunus Padus L.), Stachelbeere (Ribes grossularia L.), Preisselbeere (Vaccinium vitis idaea L.) u. s. w. gesteckt werden (B., Pi., Pl., dazu vgl. auch R. v. Enderes, Der Palmstrauss. Wiener Familienjournal [Beilage zum Wiener Tageblatt] 1894, No. 78, S. 316). Geweihte Knospen werden auch hier und da noch verschluckt, um vor Halzschmerzen gesichert zu sein (für N.-Ö. vgl. B. H. S. 135, No. 51; für das Ganze[1]) A. Ritter v. Perger [Über den Gebrauch unserer heimischen Pflanzen bei kirchlichen und weltlichen Festen. Verhandlungen der k. k. zoologisch-botanischen Gesellschaft in Wien. Bd. XI, 1861, S. 279—284], S. 282). Dort, wo der Vogelbeerbaum (Sorbus aucuparia L.) selten ist oder fehlt, werden aus den Zweigen Pfeifchen und Brummer gemacht (für N.-Ö. vgl. B. H. S. 135, No. 51; s. auch Vogelbeerbaum und Flieder), auch dienen dieselben zu Pfeilbogen (allgemein) oder zur Herstellung einer Art Schlitten (Wiedlwåge, Heuwåge, B., Pi., teilweise auch Pl., Erz., N.). In einen gespaltenen Zweig giebt man unten einen Stein und lässt denselben dann als „Wåssermannl“ schwimmen (Pi., Erz.).

97. Weinrebe (Vitis vinifera L.). Die frischen, grünen und saftigen Ranken der Reben, sogen. „Granckerl“ werden in den n.-ö. Weingegenden von den Kindern wegen ihres sauren Geschmackes ausgesaugt. Die Blätter werden geraucht (N.-Ö.).

98. Weissdorn (Crataegus oxyacantha L.). Die Früchte (Mehlfasserln) werden gegessen (allgemein).

1) Vgl. auch M. Eysn in unsrer Zeitschrift VIII. 226.

99. Weizen (Triticum vulgare L.). Zwei Halme werden zu einem Bändchen zusammengeflochten, das dann auf dem Hute getragen wird (B., Pi.. Pl.), vgl. auch Getreide.

100. Wiesenbocksbart (Tragopogon pratensis L.). Die Stengel — Zuckerstengel — werden wegen ihres süssen Geschmackes gerne gekaut (Pl., in Tirol nach D. T. S. 68 essen die Kinder den saftigen Blütenboden wie Artischocken).

101. Wiesenfuchsschwanz (Alopecurus pratensis L.). Nach dem Abstreifen der Ährchen wird die Blütenspindel zum Andrehen der Haare benutzt (allgemein).

102. Wiesenklee (Trifolium pratense L.). Die Blüten werden ausgesaugt (allgemein, für N.-Ö. vgl. B. H. S. 132, No. 1).

103. Wilde Rose (Rosa canina L.). Die von den Samen befreiten Früchte, besonders die gefrorenen, werden im Winter gegessen (allgemein) oder ausgesuzzelt (N.-Ö.). Die Blätter werden geraucht (Pl., Eg.. s. auch Rose).

104. Wolfsmilch (Euphorbia spec.). Der Saft soll die Warzen vertreiben (allgemein und N.-Ö., auch Wilh. S. 247 und in der Schweiz, E. L. Rochholz a. a. O. S. 180, No. 305; daher führt nach D. T. S. 31 Euphorbia cyparissias L. im Drauthale den Namen „Warzengras"). Vgl. auch Schöllkraut.

105. Wucherblume (Chrysanthemum Leucanthemum L.). Gilt allgemein als Orakelblume. Beim Ausreissen der Randblüten werden verschiedene Sprüchlein gesagt, so:

„Sie (er) liebt mich vom Herzen, mit Schmerzen, ein wenig oder gar nicht."
(Allgemein.)

„Sie (er) liebt mich vom Herzen, mit Schmerzen, über alle Massen, kann von mir nicht lassen, ein wenig oder gar nicht."
(B., Erz., für letzteres auch Wilh. S. 173.)

„Sie (er) liebt mich von Herzen, mit Schmerzen, insgeheim, ganz allein, ein wenig oder gar nicht." (R., für das Erz. Wilh. S. 173.)

„Edelmånn, Betlmånn, Kaiser, König, Jungfrau, Drecksau." (Pl.)

(Nach diesen Anfangsworten, die auch das folgende Sprüchlein enthält, heisst unsere Pflanze in N. „Edelmônblume" [nach Knothe. Wörterbuch der schlesischen Mundart in Nordböhmen (Hohenelbe 1888), S. 200], ebenso in O.-Ö. nach den Anfangsworten eines Spruches [s. nächsten], den Kinder, um ihren künftigen Beruf zu erforschen, beim Zerzupfen der Blüte herabsagen [nach Pf. S. 44].)

„Kaiser, König. Edelmånn,
Bürger, Bauer, Bettlmånn,
Schuster, Schneider, Leinwandweber,
Kaufmann. Doktor, Totengräber." (Eg., Erz.)

(Auch M. Kronfeld, Zauberpflanzen und Amulette, Wien 1898, führt S. 39 für Grosse ähnliche Reime an, die über den Beruf des Bräutigams entscheiden, so: „Edelmann, Bettelmann, Bur [Bauer] . . . “, „Edelmann, Major . . . “ u. s w.)

„Liebst du mich, liebst du mich nicht“ (Pi.)

„Soll ich, soll ich nicht.“ (Eg.)

(So werden von den Kindern in Wien auch die Westenknöpfe gefragt.)

„Ja, nein.“ (Allgemein.)

Die Blüten werden von dem Blütenboden abgelöst, in die Höhe geworfen und auf dem Handrücken aufgefangen. So viele Blüten (Zungenblüten) nun auf diesem liegen bleiben, so viele Kinder bekommt man einst (B., Pl., Erz., N., R.) oder so viele Läuse hat man (Pi.).

106. Zittergras (Briza media L.). Kleine Kinder schlottern (klappern) damit (Pl.), daher die Pflanze auch „Schlodala“ heisst (Pl., Schr. S. 55 führt als Volksnamen für den Böhmerwald: Schlodala, Schlapperl, Schlatterl, für Ostböhmen und Böhmerwald: Schepperln [Schebala B., Scheterla Ostböhmen] an, auch in Schwaben nach Schmid, Schwäbisches Wörterbuch [Stuttgart 1831], S. 548 „Zitterle“; auch eine Apfelart [Schlattereppl] giebt es, deren Kerne nach dem Reifwerden im Innern der Kapsel klappern [schlattern] s. Wilh. S. 201).

Wien und Pilsen.

Bastlösereime aus Anhalt.[1]

Gesammelt von **Oskar Hartung.**

Pîpe, willst du nicht geraten,
Schmeiss ich dich in unsern Garten;
Kommt die Kuh,
Frisst dich zu;
Kommt die Maus,
Frisst dich aus;
Kommt der Storch,
Frisst dich dorch;
Kommt das Kalb,
Frisst dich halb;
Kommt das Schwein,
Frisst dich über und düber 'nein.
Cöthen.

Pfeifchen, willst du nicht geraten,
Schmeiss ich dich in Schinders Garten;
Kommen Schinders Raben,
Stecken dich in'n Graben;
Kommen Schinders Hunde,
Beissen dich zu Grunde. Cöthen.

Päppert, Päppert, werde was!
Sonst kommst du in den Graben,
Da fressen dich die Raben,
Da fressen dich die Müllermücken,
Die in deinem Wanste stecken.
Schab ab, schab ab, 'nen Löffel voll Saft.
Radegast.

1) Vgl. Fiedler, Volksreime und Volkslieder aus Anhalt-Dessau. Dessau 1847. S. 97 ff. R. Andree, Braunschweiger Volkskunde. Braunschweig 1896. S. 330 ff.

Dudel-Dudelsäckchen, bist du balde gar?
Bist du nicht geraten,
Schmeiss ich dich in Schinders Garten.
Kommt Schinders Hund,
Beisst dich wund;
Kommt Schinders Kalb,
Frisst dich halb;
Kommt Schinders Kuh,
Frisst dich ganz dazu.
Aken und Trebbichau.

Sippe, sappe, söpe,
Ich mach mir eine Flöte
Von Thymian und Majoran.
Und willst du nicht vom Baste gahn,
Dann schmeiss ich dich in'n Graben,
Da fressen dich die Raben. Wörbzig.

Pfeifchen, Pfeifchen, willst du ab!
Sonst schmeiss ich dich in Schinger [Schäfers Garten.
Kommt die Kuh,
Scharrt dich zu;
Kommt das Kalb,
Frisst dich halb;
Kommt die Gans,
Frisst dich ganz. Löbnitz.

Pfeifchen, willst du nicht geraten,
Schmeiss ich dich in Schingers Garten.
Kommen Schingers Knechte,
Hauen dich zurechte;
Kommen Schingers Mägde,
Harken dich zurechte;
Kommt Herr Schinger selber
Mit seine jungen Kälber.
Pfeiflein, zieh' ab! Pfeiflein, zieh ab!
Einen ganzen Kessel voll Saft!
Oster-Nienburg.

Päpert, Päpert, du musst raten,
Sonst schmeiss ich dich in Pfeifers [Garten.
Kommt die Kuh,
Frisst dich ruh;
Kommt das Schwein,
Frisst dich 'rein.
Päpert, du musst fertig sein! Wulfen.

Pfeifchen, Pfeifchen, willst du ab!
Sonst schmeiss ich dich in'n Graben.
Kommt Schinders Hund,
Der beisst dich in'n Mund;
Kommt Schinders Karnickelbock,
Der sagt: Ich habe 'n neuen Rock.
Zieh ab, zieh ab!
Ein Theeköpfchen voll Saft! Trinum.

Pfeifchen, Pfeifchen, willst du nicht geraten,
Werf ich dich in Schinderschabers Garten.
Kommen die Raben,
Werfen dich in'n Graben;
Kommen die Mücken,
Stecken dich in'n Rücken;
Kommen die Schwalben,
Hängen dich an den allerhöchsten Galgen.
Rathmannsdorf.

Tippe, tape, Flöte,
Mache mir 'ne Flöte.
Wenn du mir keine machen willst,
Schmeiss ich dich in'n Graben,
Da kommen dann die Raben;
Kommt das Kalb,
Frisst dich halb;
Kommt die Kuh,
Rollt dich zu. Würflau.

Pfeifchen, geh ab!
Pfeifchen, geh ab,
Sonst schmeiss ich dich in Ringers Graben.
Kommt die Gans,
Frisst dich ganz;
Kommt das Kalb,
Frisst dich halb;
Kommt die Zicke,
Bist du flicke.
Schöpp ab! Schöpp ab! 'nen Löffel voll Saft! Piethen.

Pfeifchen, Pfeifchen, geh doch ab!
Wenn du nicht willst abgehn,
Schmeiss ich dich in Müllers Graben,
Da fressen dich die Raben;
Kommen Müllers Tauben,
Die fressen dich in'n Gaumen;
Kommt Müllers Kalb,
Frisst dich halb;
Kommt Müllers Kuh,
Die scharrt dich zu. Maasdorf.

Pfeifchen, Pfeifchen, ich klopfe dich,
Wenn du mich liebst, dann ziehst du dich.
Wenn du dich nicht ziehen thust,
Schmeiss ich dich in'n Graben,
Da fressen dich die Raben. Maasdorf.

Pfeifchen, Pfeifchen, lass dir raten,
Schmeiss ich dich in Müllers Garten,
Kommt das Kalb
Und frisst dich halb;
Kommt die Biene
Und sticht dich
Tüchtig, tüchtig. Maasdorf.

Pfeifchen, Pfeifchen, willst du raten,
Schmeiss ich dich in Webers Garten,
Kommen Webers Hunde,
Fressen dich zu Grunde;
Kommt Webers Kuh,
Frisst dich halb zum Tode zu. Maasdorf.

Pfeifchen, Pfeifchen, willst du ab,
Sonst schmeiss ich dich in das Grab.
Kommt der Schinder Bock,
Beisst dich in den Rock;
Kommt die Schinder Schmidten,
Die beisst dich in den Rücken. Dohndorf.

Pfeifchen, Pfeifchen, platze nicht,
Sonst wirst du meine Pate nicht.
Schmeiss ich dich in'n Graben
Bei die alten Raben;
Fressen dich die Müllermücken,
Die dich hinten und vorne zwicken.
Zehmitz.

Pelle, pelle, Weide,
Wenn du dich nicht pellen willst,
Komm'n die tollen Hunde,
Beissen dich zu Grunde;
Kommt das Kalb,
Beisst dich halb;
Kommt die Kuh,
Scharrt dich zu. Elsdorf.

Holde, holde Weide,
Gieb mir Saft und Seide,
Gieb mir Saft und süssen Dreck,
Schipp es mit der Schippe weg!
Schab ab! Schab ab!
Drei Löffel voll Saft!
Wenn du das nicht thust,
Schmeiss ich dich in'n Graben,
Fressen dich die Raben,
Fressen dich die Müllerwecken,
Die in deinem Bette stecken. Spören.

Schrab, schrab,
Käsenapp!
Will mein Pfeifchen noch nicht ab,
So schmeiss ich dich in'n Graben,
Fressen dich die Raben;
Komm'n die kleinen Schweinichen,
Fressen dich alleinichen.
Schrab ab, schrab ab, 'nen Löffel voll Saft!
Trinum.

Klopfe, klopfe, Pfeifchen!
Willst du nicht geraten,
Schmeiss ich dich in'n Dorn,
Zieh ich dir ein Beinchen aus,
Da mach' ich mir ein Pfeifchen draus.
Neudorf, Kr. Ballenstedt.

Päpe, Päpe, lass dir raten,
Komm mit in den Müllergarten,
Kommt die Kuh,
Nickt dir zu;
Kommt die alte Müllermücke,
Frisst sich hinten und vorne dicke.
Sandersleben.

Huppert, Huppert, lass dir raten,
Geh doch nicht in Schäfers Garten,
Kommt die Kuh,
Frisst dich zu;
Kommt das Kalb,
Frisst dich halb;
Kommt der Hans,
Frisst dich ganz. Nienburg a. S.

Hoppe, hoppe, Pîpe,
Wennehr werste (wirst du) rîpe?
Morgen, morgen Abend.
Wenn du denn nich rîpe werst,
Schmîten mer dek in'n Graben,
Fräten dek de Mücken un de Mâden.
Frose, Kr. Ballenstedt.

Hoppe, hoppe, Pîpe,
Wennehr werste rîpe?
Hüte oder morgen?
Morgen um Sechse
Kömmt de ôle Hexe,
Schmît dek in'n Graben,
Da fräten dek de Mücken un de Mâden.
Frose.

Pipe, Pîpe, Bastian,
Lât mînen Brummer gâhn!
Wenn de den nich gâhen lätst (lässt),
Schmît ek dek in'n Graben,
Fräten dek de Mücken un de Mâden.
Frose.

Pfeifchen, Pfeifchen, lass dir raten,
Geh ja nicht in Müllers Garten.
Geh nicht in den Hof hinein,
Sonst bekommst du Angst und Pein.
Werben.

Pfeifchen, Pfeifchen, willst du raten,
Dann bekommst du Gänsebraten.
Schöpp ab, schöpp ab!
Einen ganzen Kessel voll Saft! Wulfen.

Pipchen, Papchen, schäle dich,
Oder ich werd ärgerlich. Cöthen.

Schab ab, schab ab,
Einen Teller voll Saft,
Einen Teller voll Pflanzen,
Der Schneider, der Schneider muss tanzen. Drosa.

Schab ab, schab ab,
Drei Kessel voll Saft,
Drei Kessel voll Rüben,
Mein Pfeifchen, mein Pfeifchen muss stieben. Trebbichau.

Päper, geh ab!
Eine Schüssel voll Saft,
Eine Schüssel voll Wanzen,
So muss der Päper tanzen. Cöthen.

Holle, holle Weide,
Saft, Saft, Seide!
Ging ein Männchen auf den Berg,
Hatte grüne Höschen an.
Als es wieder 'runter kam,
Hatt' es weisse Höschen an.
Schab ab, schab ab,
Drei Löffel voll Saft! Radegast.

Saft, Saft, Seide!
Hohle, hohle Weide!
Ging ein Mann den Berg hinan.
Wie er wieder 'runterkam,
War das Pfeifchen aufgethan.
Nienburg a. S.

Hänschen ging zum Berg hinan,
Hat ein rotes Höschen an.
Als er wieder 'runter kam,
Muss das Pfeifchen fixen-, fixen-, fixen-fertig sein. Wulfingerode.

Zapf, zapf, Pfeife,
Auf dem Mühlenteiche
Da steht ein Mann,
Der heisst Johann,
Der hat so rote Strümpfe an. Cöthen.

Niclôs, Niclôs,
Mache mir mein Pfeifchen los!
Hans, Hans,
Lass mein Pfeifchen ganz!
Annagret, Annagret,
Mache, dass mein Pfeifchen geht!
Cöthen.

In Zeundorf nehmen die Knaben die abgeschnittene Weidenrute in die Hand und sagen:

Schmied, Schmied, mein Pferd ist lahm,
Wie viel Nägel soll es haben?

Darauf nennen sie irgend eine Zahl, etwa fünf, sechs, sieben, oder irgend eine andere und klopfen dann ebenso oft auf die Rute. Lässt sich die Schale dieser nach der genannten Zahl von Schlägen noch nicht abziehen, so wiederholen sie den Spruch und das Klopfen.

Dessau.

Sagen aus Nordthüringen.

Im Volke gesammelt von **R. Reichhardt.**

I. Bannsagen.

1. Wenn man bannen will, so muss man sich einen Zaunpfahl zu verschaffen suchen, welchen ein „Scheidemann", also ein geschiedener Ehemann, in den Zaun gesetzt hat. Wenn diesen Zaunpfahl ein Hirt in seinen Hürdenzaun, ein Gärtner in seinen Gartenzaun u. s. w. setzt, so bannen sie damit die Spitzbuben, welche in ihre Besitzung eindringen wollen.

2. Der gebannte Spitzbube. Der alte, längst verstorbene Förster in Königsthal verstand das Bannen. Sobald er einen Spitzbuben auf seinen Dienstländereien sah, ging er um denselben im Kreise herum. Wenn der Kreis geschlossen war, murmelte er einen Spruch, und dann konnte sich der Dieb nicht von der Stelle bewegen. So blieb ihm denn nichts übrig, als den herzukommenden Förster flehentlichst zu bitten, ihn frei zu lassen. Der Förster hielt den Gebannten jedesmal erst eine tüchtige Strafrede und liess sie wieder frei, indem er um sie den Kreis wieder zurückging.

3. Die gebannte Hexe. In Immenrode lebte ein Mann, welcher bannen konnte. Dieser bannte eine Frau, welche als Hexe verschrieen war, in einen Dornenzaun. Sie musste so lange darinnen bleiben, wobei sie sich schrecklich zurichtete, bis er sie durch seine Sprüche wieder löste.

4. Der Schäfer. Ein alter Schäfer in Steigerthal konnte bannen. Wenn er des Nachts in seiner Schafbucht bei den Schafen lag, so bannte er die Spitzbuben, welche Schafe hatten stehlen wollen. Am anderen Morgen sassen die Diebe denn auf der Umzäunung fest, die gestohlenen Schafe auf dem Rücken, ohne dass sie sich von der Stelle zu bewegen vermochten. Erst auf ihre flehentlichen Bitten wurden sie vom Schäfer wieder befreit.

5. Der Zwiebeldieb. In Ilfeld lebte ein Mann, welcher einst in der Nacht aus seinen Büchern ersah, dass ihm ein Dieb auf seinem Acker Zwiebeln stahl. Er sprach seinen Spruch, und alsobald war der Dieb gebannt, so dass er nicht von der Stelle konnte. Am anderen Morgen ging der Mann auf das Feld. Schon von weitem bat ihn der Dieb, er möge ihn doch von seiner Qual erlösen. Das that dieser auch und da ihn der Mann dauerte, so liess er ihm die Zwiebeln, ja er gab ihm noch Geld dazu, warnte ihn aber davor, je wieder auf Stehlen auszugehen, da es ihm sonst schlimmer ergehen würde.

6. Der Kohldieb. Ein alter Lehrer in Obersachswerfen verstand das Bannen. Einstmals war ihm in der Nacht Kohl gestohlen worden. Als er das am anderen Morgen merkte, ging er in den Garten und nahm das Mass der Fusstapfen des Diebes, indem er sie in Papier ausschnitt. Dann sprach er seinen Spruch darüber. Kaum war dies geschehen, so kam seine Magd atemlos aus dem Dorfe zu ihm gelaufen und erzählte ihm, dass das Bein ihres Vaters zu schwellen anfange. Da sagte ihr der Lehrer: „Ich will Deinem Vater helfen, wenn er zu mir kommt und zugiebt, dass er den Kohl gestohlen hat.“ Das Mädchen sagte das seinem Vater, und so schwer es diesem wurde, er musste sich dazu entschliessen, zum Lehrer hinken und ihm alles gestehen. Darauf murmelte dieser seinen Spruch und die Schwellung des Beines verschwand.

7. Der gebannte Wagen. Ein Mann fuhr mit seinem Wagen ruhig des Weges, bis er in die Nähe von Gudersleben kam. Dort blieb der Wagen plötzlich halten, es hatte ihn jemand gebannt. Er stieg vom Wagen, versuchte die Räder zu lockern und den Weg, welcher tiefe Gleise hatte, zu ebnen. Aber alles half nichts, die Pferde zogen nicht an und der Wagen kam nicht vorwärts. Da wurde der Mann wütend und schlug auf die Pferde los. Mit einem Male brachen einige Speichen, die Pferde zogen an, und das Geschirr vermochte sich wieder von der Stelle zu bewegen.

8. Die gebannte Düngerfuhre. In Stöckey lebte ein Bauer, welcher das Bannen verstand. Vor seinem Tode lehrte er seinen Sohn diese Kunst, dann starb er. Der Sohn machte jedoch keinen Gebrauch davon. Nun sah er einstmals einen Knecht eine Fuhre Dünger mit vier Pferden auf der Landstrasse fahren. Da kam ihm plötzlich die Neigung, einmal zu erproben, was es mit dem Bannen für eine Bewandtnis habe. Er sprach seinen Spruch und alsobald standen die Pferde; es war keine Möglichkeit vorhanden, sie von der Stelle zu bringen. Der Bauer erschrak selbst vor dem, was er angerichtet hatte. Er nahm die Peitsche, ging damit im Kreise um das Geschirr herum und murmelte seinen Spruch dazu. Alsobald zogen die Pferde wieder an. Das Bannen hat der Bauer nicht wieder geübt und auch seine Söhne nicht darin unterwiesen, denn er hatte genug von dem einen Male, wo er die Wirkung des Bannes kennen gelernt hatte.

II. Hexensagen.[1])

9. Das Behexen des Viehes. Ein altes Weib darf nicht in einen fremden Viehstall kommen. Geschieht dies dennoch, so muss die Alte das Vieh schlecht machen, also etwa sagen: „Ist das aber ein erbärmliches Vieh!“ Lobt sie es dagegen, so wird es dadurch behext und wird krank.

1) Vgl. auch meinen Artikel „Die Drostin von Haferungen“, Bd. VI, S. 78—82 dieser Zeitschrift.

10. Die Katze. Ein Bauer in Mauderode hatte eine Kuh, von welcher er keine Milch bekam. Das kam ihm sonderbar vor, und er beschloss, dem Grunde nachzuspüren. Deshalb stellte er sich in der nächsten Nacht auf die Lauer. Da sah er, wie eine schwarze Katze in den Stall kam und der Kuh am Euter die Milch aussog. Am folgenden Morgen erkundigte er sich bei Leuten, welche das wussten, danach, was er dagegen zu thun habe. Da erhielt er den Rat, er solle aus sieben Wäldern der Grafschaft Hohenstein Eichenstöcke schneiden und die Katze damit schlagen. Das that der Mann denn auch und schlug mit den sieben Stöcken in der nächsten Nacht so auf die Katze los, dass sie wie tot da lag. Darauf warf er sie zum Stalle hinaus. Am nächsten Tage starb eine alte Frau im Dorfe, von welcher man sich erzählte, dass sie eine alte Hexe sei.

11. Der Ziegenbock. Eines Tages kam eine Frau zu einem Bauern in Liebenrode, um sich von diesem einen Scheffel Korn zu kaufen. Sie hatte aber kein Geld und wollte dieses später bringen. Der Bauer hatte aber keine Neigung, auf das Geschäft einzugehen, denn er glaubte, er werde doch kein Geld bekommen, deshalb sagte er, er habe schon alles verkauft. Die Frau musste also wieder gehen, aber kaum hatte sie das Gehöft verlassen, so begann der Ziegenbock, welcher bisher immer munter auf dem Hofe umhergesprungen war, ängstlich zu meckern und dann hin und her zu taumeln. Der Bauer ahnte nichts Gutes, als er das sah; er wusste gleich, dass das mit der Frau zusammenhing, welche er abgewiesen hatte. Deshalb schickte er sofort nach ihr und liess sie zurückkommen. Das that die Frau, und nun sagte der Bauer, es habe sich gezeigt, dass er noch Korn habe, er wolle ihr welches ablassen. Dann sagte er der Frau auch: „Seht nur einmal meinen Ziegenbock an, wie kläglich der thut.“ Die Frau ging auf den Bock zu, fasste ihn beim Barte und sprach: „Ei, du dummer Bock, was machst du denn für Dummheiten.“ Kaum hatte die Frau diese Worte gesprochen, so war der Bock wieder gesund.

12. Die melkende Hexe. In Wiedigshof lebte eine Frau, von der man sich erzählte, dass sie eine Hexe sei. Sie stand auch im Verdachte, dass sie die Kühe einer Bäuerin heimlich melkte; es war aber noch nicht gelungen, sie dabei zu erwischen. Sie verstand es, sich unsichtbar zu machen. Ihre Macht über das Vieh hatte sie dadurch erlangt, dass sie je dreimal an einem Montag und Freitag von dem Bauer etwas geborgt hatte. Da alle Bemühungen des letzteren fruchtlos gewesen waren, so liess er sich endlich einen Mann kommen, welcher das Bannen verstand. Dieser liess sich von dem Bauer einen Sack geben, sprach über denselben unter Nennung des Namens der Hexe seinen Spruch, dann band er ihn mit drei Knoten zusammen. Darauf forderte er den Bauern auf, den Sack mit einem Stocke zu bearbeiten. Dieser liess sich das nicht lange gesagt

sein und schlug mit dem Stocke wacker auf den Sack los. Alsobald hörte er, dass jene Frau, welche eine Hexe war, krank darniederläge und furchtbare Schmerzen auszustehen hätte.

13. Die Hexe von Salza. In Salza lebte eine Frau, die alte Apeln, welche als Hexe verschrieen war. Sie lebte von dem Handel mit Geflügel: sie kaufte auf den Dörfern Hühner, Gänse und Tauben auf, brachte sie zur Stadt und verkaufte sie dort wieder. Die Kinder neckten die alte Frau dadurch, dass sie die Stimmen der von ihr geführten Tiere nachahmten. Die Alte ärgerte sich darüber, dass sie, wie die Sage geht, die Kinder behexte. Die Gewalt, die Kinder zu behexen, bekam sie dadurch über diese, dass sie sie freundlich anredete, ihnen auch wohl Geld gab und so an sich lockte. Alsdann stellte sie drei Fragen und richtete sie so ein, dass die Kinder auf jede Frage mit „Ja“ antworten mussten. Hatten die Kinder das gethan, so hatte die alte Apeln die Macht der Übertragung einer Krankheit auf die Kinder. Eines Tages fand man die Alte erschlagen im Sethebache bei Salza liegen. Der Mörder ist nicht ermittelt worden.

14. Der Schmiedegesell. Eines Tages ging ein wandernder Schmiedegesell seines Weges mit wundgelaufenen Füssen. Da kam ein Wagen gefahren, und der Schmiedegesell bat den Fuhrmann, er möge ihn mitfahren lassen. Der Fuhrmann aber antwortete nicht einmal auf die Bitte. Im nächsten Gasthofe hielt der Fuhrmann an, und auch der Schmiedegesell kehrte dort ein. Wiederum bat er den Fuhrmann, ihn mitzunehmen, aber auch jetzt ging dieser auf die Bitte nicht ein. Da trat der Schmiedegesell an das Fenster und sah scharfen Blickes auf die Pferde. Als nach einer Weile der Fuhrmann weiter fahren wollte, begann eines von den Pferden zu lahmen. Das Bein desselben schwoll bald so an, dass es getötet werden musste. Der Schmiedegesell hatte das Pferd behext.

15. Der Scharfrichter. In Immenrode waren einst einem Bauern 200 Thaler gestohlen worden. So eifrig man auch nach dem Diebe forschte, man bekam ihn nicht heraus. Da wandte sich der Bauer an den Scharfrichter von Ellrich, welcher Zahn hiess und von dem man wusste, dass er hexen konnte. Derselbe kam auch, liess sich alles erzählen, dann nahm er ein Blatt Papier und machte Zeichen darauf, die aber niemand verstehen konnte. Darauf zog er eine kleine Gabel aus der Tasche. Mit dieser Gabel stiess er fortwährend auf das Papier los, welches er an eine Ecke des Tisches gelegt hatte. Kaum war dies geschehen, als sich draussen vor dem Hause eine Stimme vernehmen liess, indem ein Mann rief: „Nachbar, Nachbar helft mir, ich sterbe.“ Aber der Scharfrichter hörte auf das Geschrei nicht, sondern stach immer schneller mit seiner Gabel auf das Papier los. Da riss der Bauer das Fenster auf und sah, wie sich

ein Mann vor Schmerzen an der Erde wälzte. Da rief er ihm zu: „Warte nur, nun kenne ich Dich, Du Spitzbube!“ Nun hörte der Scharfrichter auf, mit seiner Gabel auf das Papier loszustechen. Der Mann vor dem Fenster aber gestand seinen Diebstahl ein.

III. Schatzsagen.

16. Das Licht. Auf der Feldmark bei Bodenrode an der Nixeier Chaussee sieht man des Nachts häufig ein Licht brennen, denn es liegt dort ein Schatz der Nikolaikirche des wüsten Dorfes Bodenrode vergraben.

17. Der alte Weidenstumpf. Im Setheborn bei Liebenrode war ein alter Weidenstumpf, auf dem es brannte. Nun wusste man, dass dort ein Schatz zu heben sei. Zwei Mädchen liessen sich den Spruch zur Hebung desselben sagen und machten sich in der nächsten Nacht schweigend auf. Das eine Mädchen versteckte sich, als sie zur Stelle waren, hinter den Weiden, die dort standen, das andere trat hinzu und sagte den Spruch. Assobald begann ein eiserner Topf sich aus der Erde zu heben. In demselben Augenblicke erschien aber auch ein grosser Hund mit feurigen Augen. Das Mädchen, welches sich versteckt hatte, schrie vor Schreck bei dem Anblicke laut auf, augenblicklich aber verschwand Hund und Schatz.

18. Der Knecht als Schatzgräber. In der Nähe von Wiedigshof liegt an einer bestimmten Stelle ein Schatz vergraben. Eines Nachts hörte ein Knecht, welcher Hans Rumpf hiess, eine Stimme, die ihm zurief: „Hans Rumpf, geh' dorthin, wo der Schatz vergraben liegt, es soll Dein Glück sein.“ Der Knecht dachte nicht weiter daran, was ihm in der Nacht geschehen war. Aber auch in der nächsten Nacht hörte er dieselbe Stimme und dieselben Worte wieder. Am nächsten Morgen erzählte er dem Hofmeister sein Erlebnis. Dieser machte ihm Mut, der Stimme zu folgen und in der nächsten Nacht nach dem Orte zu gehen, von welchem die Stimme gesprochen hatte. Das that denn auch der Knecht. Als er an Ort und Stelle war, gewahrte er vor sich eine Thür, an welcher ein Schloss hing. Als er im Begriff war, mit einer mitgeführten Rodehacke das Schloss zu erbrechen, sah er sich zur Seite plötzlich eine Gestalt auftauchen, welche eine Flinte auf ihn anlegte. Da konnte er sich nicht halten und stiess Laute des Schreckens aus. In demselben Augenblicke verschwand die Thür vor seinen Augen.

19. Der Schatz bei Trebra. In der Nähe von Trebra war ein Schatz vergraben. Man hatte davon gehört und es war auch mittels einer Wünschelrute gelungen, den Platz zu ermitteln, wo der Schatz lag. So machte man sich denn eines Nachts daran, den Schatz zu heben. Von den Schatzgräbern war bei der Arbeit kein Wort gesprochen worden, und

so war denn alles im besten Zuge, als plötzlich ein Wagen angefahren kam, welchen ein Kutscher ohne Kopf lenkte. In demselben Augenblick, wo der Wagen nahe herangekommen war, erhob sich ein gewaltiger Wind, die Laterne verlosch und die Schatzgräber liefen entsetzt davon.

Rotta bei Kemberg.

Braunschweigische Volksreime.

Mitgeteilt von **Otto Schütte.**

Es giebt unzählige Volksreime [1]) Teilweise eignen sie sich für das Kindesalter und werden von den Kindern auf der Strasse gerufen, wenn sie zusammenstehen und sich unterhalten, sei es dass es regnet, sei es dass die Sonne scheint, sei es dass die Früchte reifen. Manche der Reime schliessen sich an Vor- und Nachnamen an, die meisten aber enthalten Wahrheiten, die auf einer langen Lebenserfahrung beruhen. Manche haben auch ihren Grund in der Reimlust des Volkes allein.

Heileberen, Heileberen
Ët' ik geren,
Ët' ik alle Dage geren.
Wer will mik denn dat verweren,
Dat ik raupe Heileberen.

Gēle (sc. Birne)
Falle mik in de Kehle.

Sunnenregen, mak mik nich natt,
Mak de olen Wiwer natt,
Aber mine Grossmutter nich.

Regenblatt, mak mik nich natt,
Mak alle bösen Kinder natt.

Et fänget an tau rēnen,
De Voss hat wat in en Tänen.
Et fänget an tau snien,
De Voss hat wat in en Knieen.
Et fänget an tau sloten,
De Voss hat wat in en Knoken.
Et fänget an tau dauen,
De Voss hat wat in en Klauen.

Sechs mal sechs ist 36,
Und der Mann ist noch so fleissig,
Und die Frau will Kaffee kochen,
Hat der Mann das Geld versoffen.

Sechs mal sechs ist 36,
Und der Mann ist noch so fleissig,
Und die Frau ist ärgerlich,
Haut den kleinen Friederich
Mit dem Besen in den Nacken,
Dass ihm gleich die Glieder knacken

Wihnachtsmann, du gûe Gast,
Wenn de wat im Sacke hast,
Haste wat, denn sett dik nedder,
Haste nist, denn pack dik wedder.

Segg emal: Fensterschiwe.
Dine Mutter hat en Kind im Liwe

Segg emal: Kerkenslöttel.
Bît op en Ferkenköttel.

Fünf Bücher Mose,
Flicke mine Hose.
Das Buch der Richter,
Mak s' en betten dichter.
Das Buch Ruth,
Is se all wedder kaputt.

1) R. Andree, Braunschweiger Volkskunde. Braunschweig 1896. S. 317 ff. 341 ff.

Alle Menschen müssen sterben,
Nur der kleine David nicht,
Der soll meine Hose erben,
Wenn sie ganz zerrissen ist.

Alle Menschen müssen sterben,
Nur der Kantor Rüssemeier nicht,
Wer will seinen Klunzfuss erben,
Wer ihn kennt, der nimmt ihn nicht.

Köpken glatt un Fäutjen glatt,
Dat is de halbe Brutschatt.

Snei an en Wännen,
Fru K. hat witte Lennen.[1])

Kort un dick
Hat kein Geschick,
Lang un snar
Dat let rar,
Aber en Mäken von mine Mate
Ziert de ganze Rosmarienstrate.

Ein hübsches Mädchen sehn
Und nicht dürfen küssen
Heisst an der Quelle stehn
Und dann noch dürsten müssen.[2])

Hübsch muss er sein,
Fein muss er sein,
Geld muss er haben,
Sporen muss er tragen,
Dann kann er nach mir fragen.

Allnagrade tritt Hans
In 't Wams
Un Gretjen in 't Lifstücke.

En Bursch in Swae[3])
Un en Mäken im Bae
Kann immer noch en Paar weren.

Täneweidage
Is keine Plage,
Aber en Schatz hebben un den nich
seihn alle Dage,
Dat is ne Plage.

Ole Liebe rostet nich,
De nie halt de Düwel nich.

Kole Hänne — warme Liebe,
Warme Hänne — Liebe ohne Enne.

Wie schön lücht üsch de Morgensteren[4]),
Lütje Mäkens friet geren,
Grote noch vel leiwer.
Lütje Flöhe, grote Flöhe
Hucket op en Lennen,
Krieg' ik se mit den Tänen nich,
So krieg' ik se mit den Hännen.
Denn slag' ik se up de Köppe,
Denn knacket se wie de Nötte.

Aleke[5]) von Dörpe,
Wat kost jûe Gaus?
„Narr ut der Stadt,
Lick en Buren et Gat."

Anna — Kapanna.[6])

Anneken — Panneken Postpapier.

Emmele — Semmele.

Hanne — Slapanne
Slöpt geren bim Manne,
Hat hundert Saldaten,
Kann 't lachen nich laten.

Edeward — de Zicke blarrt,
Gif se wat tau fréten.
Gifst se nist, sau wetste wat,
Sau deit se dik wat bläken.

Edeward — de Zicke blarrt,
Gif se wat tau supen,
Da kann se gut na pupen.

Ewald — de Hose knallt.

Fritze — mit der Mütze.

Fritze — schit in de Mütze,
Schit in en Sack,
Dann ward 't Tabak.

Fritze — schit in de Mütze,
Smit 't in de Luft,
Dat 't gut bufft,
Drägt 't na Finken,
Dat et gut stinket.

---

1) Wurde früher (vor 60 Jahren) spottweise in Schöningen zu Sylvester umgesungen.

2) Früher Inschrift an einem Topfofen zu Hohenbüchen.

3) Im Schwaden: ein Gras oder Getreide mähender Bursch. — Im Bade: ein eben getauftes Mädchen.

4) Vgl. bei Andree a. a. O. 342 den mit Nun ruhen alle Wälder anfangenden Reim.

5) Aleke, Alke = Adelheid, alter Spottname niederdeutscher Bäuerinnen.

6) R. Andree a. a. O. S. 332f.

Heinrich — von Scheinig
Hat Snurtjen am Beine,
Hat einen verloren,
Kriegt klapps einen hinder de Ohren.

Hennig — twei Pennig,
Kartuffelnsalat,
Haste kein Geld, so licke mik im Ars.

Jakob — sperr 'n Ars op.

Julius — steig up en Busch,
Da brok de Busch,
Da fèl de leiwe Julius
Mit 'n Marse in en Dorenbusch,
Da brok e sik de Näse af,
Da krêg he 'n slimmen Hacken.

Krischan — schitt in de Dischlun.

Kunrat — allunderlat
Schitt en Hucken in 't Verfatt.

Kunrat — allunderlat
Schitt en Pott vull Pekedraht,
Gâ er midde in 'n Winkel,
Wo et nich stinket.

Behme — sitt mit 'n Arse im Lehme.

Engel — Bengel Bohnenstengel.

Brand — schitt in 't Land,
Schitt up 't Blech,
Bums is 't weg.
Kummt Duckstein,
Wollt 't ok mal seihn.

Gander — Gander gitt gitt gitt,
Biste vor en Marse witt?

Gaus — ist nicht zu Haus.

Hanne — schitt in de Panne.

Kelbe — schitt in de Elbe.

Kasten — haste keinen Gasten?
Haste keinen Weiten,
Kannste Kasten nich heiten.

Kruse — is nich tau Huse.

Kuthe — de Danz is jetz ute,
Hei stickt et Geld in e Tute
Un kriegt wecke mit de Rute
An de Snute.

Meier — hat en Ding un twei Eier.

Osterloh — den bitt de Floh,
Sitt mit en Arse im Hawerstroh.

Schütte — schitt in de Hütte,
Schitt bitau — schitt in en Schauh.

Tappe — frit ut en Nappe.

Braunschweig.

Die Eiserkuchen der Zerbster Gegend.

Von F. Loose.

In Zerbst und seiner Umgegend werden Waffelkuchen gebacken, denen anstatt des Gitters oder in Verbindung mit demselben vielerlei anderer Bilderschmuck aufgeprägt ist und welche dort zu Lande Eiserkuchen allgemein genannt werden. Ihr Verbreitungsgebiet ist im Westen und Süden von der Elbe scharf begrenzt; es schliesst Dörfer bei Coswig a. E., Nedlitz, Wiesenburg und Ortschaften bei Belzig ein, ohne dass mit dieser Angabe die Grenzen nach Osten und Norden genau bezeichnet sein sollen. Unbekannt sind diese Kuchen mit ihrer mannigfaltigen Zeichnung im übrigen Anhalt und — nach allerdings nur gelegentlichen Erkundigungen — in der Magdeburger Gegend, der Altmark, Mark Brandenburg und in anderen deutschen Gauen, so dass es den Anschein hat, als wären sie jetzt auf das beschriebene Gebiet ausschliesslich beschränkt.[1])

1) [Über die westfälischen Îserkauken: Woeste, Wörterbuch der westfäl. Mundart, S. 113.]

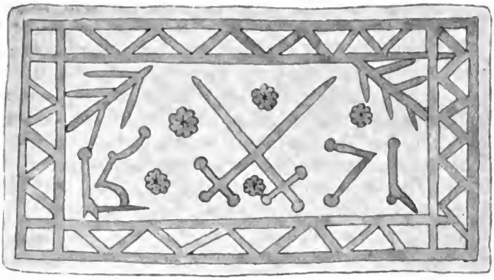
Ererbter Sitte gemäss wurden sie zu Neujahr und Fastnachten, sonst aber im Laufe des Jahres nur zu dem Zwecke gebacken, Schwerkranken und Wöchnerinnen des Dorfes ein Freundschaftszeichen damit zu verehren. Zu Neujahr wurden, wie aus einem Orte sicher bezeugt ist, aus jedem Gehöft 7 Eiserkuchen dem Kantor geschickt, welche zu dessen Dienstbezügen gehörten. An die Hirten wurden Eiserkuchen geschenkweise nebst anderen Gaben verabreicht, wenn sie Neujahr den Bauern ihre Wünsche für das Gedeihen des Viehes darbrachten. Desgleichen erhielten die Kinder, welche zu dieser Zeit bis zu ihrem 7. Lebensjahre von ihren Paten einen mit Zuckerzeug, Äpfeln, Strümpfen oder Handschuhen gefüllten „Bündel“ sich zu holen pflegten, mit diesem zugleich Eiserkuchen geschenkt. Zu Fastnachten wurden in Dörfern bei Rosslau die Bauern, welche vom Hause des Schulzen aus in jedes Gehöft unter Vorantritt der Musikanten zogen, überall, auch in den Häusern der Ärmeren, ausser mit Wurst und Schinken, Bier und Branntwein mit Eiser- und anderen Kuchen bewirtet (vgl. O. Hartung über ackerbauliche Altertümer in den Mitteilungen des Vereins für Anhaltische Geschichte und Altertumskunde, VII. Band).

Nicht nur weil diese bäuerlichen Sitten allgemach schwanden, sondern auch weil das Backen der gar dünnen Kuchen für die Hausfrauen recht mühsam ist, gehört jetzt nicht mehr wie ehedem eine Eiserkuchenform zum Geräte jeder Wirtschaft. Immerhin ist ihr Vorhandensein und Gebrauch noch keine Seltenheit. Aus 14 Ortschaften (Zerbst einbegriffen) wurden bisher Abdrücke von 69 Kucheneisen gesammelt, von denen etwa zwei Drittel eine Jahreszahl haben. Das älteste derselben, von dessen Vorder- und Rückseite ein Bild in verkleinertem Mass gegeben ist (Fig. *a*, *b*), wurde 1571, das nächst älteste 1679, das jüngste 1863 angefertigt. Der Zeitangabe ist häufig ein Familienname beigefügt. Mehrere Eisen zeigen deutlichere oder undeutlichere Spuren der Umarbeitung, bei welcher reichhaltigere Musterungen in der Regel durch einfachere ersetzt oder Namen getilgt wurden. Man wird annehmen dürfen, dass die Umformung geschah, wenn Haus und Hof nicht auf ein Kind vererbt, sondern an einen Fremden verkauft war, während die leiblichen Erben des Hofes das überkommene Eisen unverändert weiter benutzten.

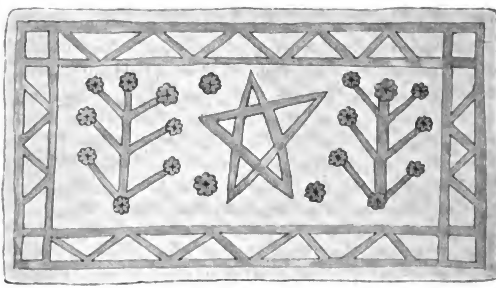
Die einzelnen Höfe oder Häuser unterschieden sich voneinander durch die Musterung der Kuchen und es sind weder in einem Dorfe noch in benachbarten Dörfern, es sind überhaupt noch nicht zwei gleiche Kucheneisen gefunden worden. Zwar kehren gewisse Zeichen immer wieder, wie Kreuz, Baum (Busch), Blume, Kugel, doch ist ihre Gruppierung überall eine verschiedene.

Augefertigt wurden die Formen vom Schmied, welcher auf die Wahl der Zeichen und Bilder den grössten Einfluss gehabt haben wird. Am häufigsten verwandte er das Kreuz, welches äusserst selten fehlt. Es hat die Grundgestalt × oder + und ist aus einfachen Linien, aus Schnüren,

aus Gabel und Strich, aus gekreuzten Schwertern, welche an die sächsischen Kurschwerter erinnern, oder aus gekreuzten Säbeln gebildet, wenn nicht die letzteren etwa eine Schere darstellen sollen. Über die Mitte mancher Kreuze ist ein Querstrich, eine Gabel oder ein zweites Kreuz, eine Kugel oder Blume gelegt. In Einzelfällen geht ein Strich von der Mitte nur nach einer Richtung aus, oder ist er neben das Kreuz gezeichnet. Bis-



a Vorderseite.



b Rückseite.

weilen sind die Kreuzwinkel alle oder nur einige, auf gleiche oder verschiedene Weise mit Kugeln und Blumen gefüllt. Am Ende der Kreuzarme findet man oft eine Blume, Kugel, Eichel, ein Herz, Viereck oder Sechseck, oder einen angelegten Haken. Ein vollständiges Hakenkreuz bietet keiner der vorliegenden Abdrücke. Hin und wieder ist ein Kreuz mit Kreis, Oval, Herz oder Schild umrandet. Unterbrochen ist solche Umrandung nur auf einem Kuchen.

Der Baum, nächst dem Kreuz das beliebteste Ornament, ist auf mannigfache Weise gezeichnet: die Enden der Zweige laufen in Eicheln, Blumen, Kugeln, Sechsecke oder Kreuze aus; ein und derselbe Baum ist öfters mit verschiedenen solchen Figuren ausgestattet; dann und wann ist der Stamm durchkreuzt, die Spitze gegabelt, sitzen Vögel in den Zweigen; in einem Fall ist der Baumstamm wie von einer doppelköpfigen Schlange umwunden.

Andere Zeichen und Bilder sind der Drudenfuss (auf 3 Kuchen), das Dreieck, Viereck, Sechseck, Achteck, der Haken, die Gabel, der einfache Strich, die Schnur, die Rose, der Ball, die geschlängelte Linie unseres Paragraphenzeichens, das Schaf, die Sichel (Mond?), das Hufeisen (?), das Eirund, die Mandorlaform, das Herz, ein mit Stacheln besetzter Kreis (Sonne?), das Mühlenbrot, die in der Zerbster Gegend „buntes Tuch“ genannte Figur, der Rost, das Gitter, dessen Felder in der Regel mit Kugeln, Blumen oder dergl. ausgefüllt sind, der Schützenvogel.

Kleinere Figuren wie Blumen, Kügelchen finden sich auf vielen Kuchen, sowohl im Innern als im Rande, in grossen Mengen; ihre Anordnung und die Teilbarkeit ihrer Gesamtzahl durch 3, 5 oder 7 macht deutlich, dass dem betreffenden Schmied diese Zahlen bedeutsam waren. Das Muster von 1571 hat auf der einen Seite 5, auf der anderen 3 vereinzelte Blumen.

Grössere Figuren, wie der Baum besonders, sind, wenn sie paarweise angetroffen werden, nicht immer gleichmässig gestaltet. Die beiden korrespondierenden Kuchenränder sind häufig, die beiden Kuchenflächen durchweg voneinander verschieden. In Namen ist ein Minuskel- unter Majuskelbuchstaben, in Zahlen eine verkehrt gestellte Ziffer keine Seltenheit.

An etlichen Kuchenrändern ist eine offen gelassene Stelle oder ein quer durchgelegter Strich, der zum sonstigen Randmuster nicht passt, auffällig, an anderen weist die Behandlung der Ecken Unregelmässigkeiten auf, sei es dass drei Ecken mit Zeichen gefüllt wurden, während die vierte leer blieb, oder dass das Umgekehrte der Fall ist. Einige Kuchen haben ausserhalb des Randes noch kleine Kreuze oder Blumen.

Die Inschrift: „Dieser Kuchen schmeckt gut zum Trunk“ ist mehrmals, „Zum Andenken“ und „Soli deo gloria“ nur einmal gefunden worden.

Grossmühlingen, Kr. Bernburg.

Kleine Mitteilungen.

Ein hochdeutscher Augensegen in einer Cambridger Handschrift des 12. Jahrhunderts.

Herausgegeben von **Karl Weinhold.**

M. R. James beschreibt in seinem Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Peterhouse, Cambridge 1899, S. 158 unter No. 130 ein lateinisches Homiliarium aus dem 12. Jahrhundert. Auf fol. CCXIX[b] zwischen einer Passio SS. Martyrum und einer auf der folgenden Seite beginnenden Homilienfolge ist ein deutscher Segen eingetragen, mit der Überschrift Notum sit omnibus in Christo fidelibus; Überschrift und Segen von verschiedenen, aber noch dem 12. Jahrhundert angehörenden Händen. M. James hat den deutschen Segen abgedruckt, aber eine neue Vergleichung der Handschriften erschien wünschenswert, und mein verehrter Kollege, Herr Prof. Dr. Alois Brandl, der mich auf das Ganze aufmerksam machte, vermittelte sie mir bei Herrn Prof. Dr. Karl Breul in Cambridge. Derselbe schickte mir eine sorgsame Kopie, die ich hier zum Abdruck bringe, und für die ich ihm schönsten Dank ausspreche. Der Segen ist in elf Zeilen geschrieben:

1. Ich beſwer hivte dine hir bi dem hailigen xp̄e der ſich zemartervnne gap
2. durch alle man kv̊nne per ſanctam mariam matrem domini n̄n̄ ieſu xpi
3. vnde bi dem hailigen blv̊te daz vz vnſerſ herren ſiten ran vnde bi der
4. hailigen gebvrte vnde bi der hailigen v̊fferte vnd bi dem hailigen grabe
5. vnd bi dem vrtailichem tage daz vel vnd die hir vnd die suzblatrun
6. div wazer blater vnd der herbrate vnd allez daz geſuhte. N. daz in
7. dinem avgen ſi daz hivte ſich winnende ſi und daz rehte geſvne
8. drinne wahſende ſi ſecūdum uoluntatē tuam dn̄e. In nomine dni
9. nn ih̄v xpi diſiv wort ſien dir war vnde veſte vnd ſigehaft deſ
10. helfe mir div hailige goteſ craft deſ helfe mir div wihe minfrawe
11. sancte marie. amen.

Dieser in Oberdeutschland im 12. Jahrhundert auf eine leere Stelle des später nach Cambridge geratenen lateinischen Homiliars eingeschriebene Segen gegen kranke Augen ist der älteste deutsche Augensegen, der meines Wissens erhalten ist. Er steht mit anderen jüngeren in näherer oder fernerer Verwandtschaft, wie die Anmerkungen im einzelnen beweisen sollen, und beruht auf einer geistlichen lateinischen Formel, die ich hier nicht genauer verfolgen will. Es kann an dieser Stelle genügen auf folgende Fassungen, die man mit unserer deutschen vergleichen wolle, zu verweisen:

Conjuro te et omnem oculorum dolorem per corpus et sanguinem domini nostri Jhesu Christi et per quinque vulnera ejus, per mortem quam in patibulo crucis passus est ut recedas ab oculis N. famuli dei

(Gothaer Hs., Germania XXXII, 455.)

Oremus. Salva domine Jhesu Criste oculos famuli tui. N. et expella maculam et omnem dolorem oculorum per sanctum corpus et sanguinem tuum et preciosum signum S. crucis in quo suspensus fuisti pro nobis miseris peccatoribus.

(ebenda S. 456.)

Die Beschwörung ist in Prosa gehalten; aber besonders im Anfang brechen Reime durch:

1. 2.	martervnne : mankvnne	4. 5.	grabe : tage
2.	domini : chrifti	6.	herbrate : gefuhte
3.	blvte : fiten	9. 10.	figehaft : craft
4.	gebvrte : vfferte	10. 11.	wihe : Marie.

Es ist also wohl bei der Beschwörungsformel im Anfang ein Gedicht benutzt worden, ebenso wie am Schluss gereimte Formeln aus anderen geistlichen Gedichten verwendet wurden.

Einzelne Anmerkungen:

1. Der Segen ist auf eine einzelne Person, deren bestimmter Name in Z. 6 seine Stelle durch N. angedeutet erhält, formuliert; so auch in den lateinischen Beschwörungsformeln.

hir f. dem dolor der lat. Formeln entsprechend. In Wund- und anderen Segen gebraucht, wie die Stellen bei Schmeller, B. Wb. 1², 1155 zeigen. Aus der litterarischen Sprache nur durch Lohengrin 7658 von der helle hir belegt. Ahd. bei Notker hirlîch, vehemens; hirlîchi vehementia. Das ablaut. Zw. hërn, schmerzen, erscheint im Prät. gehar in einem Wundsegen, Haupt, Zs. f. d. A. VI, 487.

Krist sich ze martervnne gap Spervogel, M. Frühl. 30, 13.

2. Lies allez, oder beim Versuch den alten Vers herzustellen mit Streichung des alle: gap durch manchvnne, vgl. Vorauer Ged. 5, 6 unde er manchvnne an sîne stat gewunne, 96, 11 vur mankunni.

5. Nach den schwachen Dativen in 3. 4. sollte man auch hier vrtailichen erwarten; indessen ist die starke Dativform nach bestimmtem Artikel genug belegt, Mhd. Gr. § 525. — dem vrtailichem tage, als am Tage des jüngsten Gerichts, ist nicht häufig: Wolfr. Wilh. 454, 25 (dagegen 13, 4. 134, 23. 424, 25 Entscheidungstag). Georg 352. 1772 (hier nur in M).

daz vel, entsprechend der pellis oder pellis injusta der lat. Segen, Häutchen über der Pupille, Star: sô daz vel von der sehun kome, Frz. Pfeiffer, Arzneib. I, 34 (Wiener Sitz.-Ber. 1863, S. 127). swem daz vel sî fur daz onge gegangen II, 7ᵇ (ebenda S. 139). die vertreibent daz vel in den augen, Megenberg 368, 15. daz benimt den augen daz vel und die vinsternüss 373, 16. Das Wort dauert in gleicher Bedeutung in den folgenden Jahrhunderten fort: vel der augen Z. d. V. f. Volksk. 1, 323. die fell in oder an denen Augen Germ. 26, 236. augenfel Diefenb. Gl. 141. augfel Germ. 26, 235. fell und pladern German. 17, 76. fur bladern und fellen 26, 235. Auch im sogen. Albertus Magnusbuche findet sich noch Fell der Augen.

Gleichbedeutend mit vel mag das gewib sein, das S. Maria nach dem S. Blasier Augensegen von 1617 der hl. Ottilia versegnete mit dem hürbraten, den weissen und roten Mailen und Flecken, allem getrib und allem ungefüeg, was dir so wehe in deinen augen tuot (Mone, Anzeiger VI, 463). Angelsächsisches gevif finden wir im Rezept einer Augensalbe, die helfen soll viþ fleán on eágan (weisse Flecken im Auge) and viþ gevif, and viþ mist (Nebel) and viþ têr (Thränenfluss), and viþ vyrmas (Würmer) and viþ deád flaesc (totes Fleisch), vgl. Frz. Dietrich bei Haupt Z. f. d. A. XIII, 202f.

vel und blâter werden, wie unter vel schon belegt ist, als Augenleiden öfter nebeneinander genannt; in Z. 5. 6 sind die suzblatrun und die wazerblater hintereinander aufgeführt. blâtera blâtere blâter bedeutet dasselbe wie Blase, hier ein auf dem Auge entstandenes Bläschen. In einer niederösterreichischen Besegnung (German. 26, 235) heisst es: Windblader und Steinblader, Augenblatter gehe aus dem Aug in Baum, aus dem Baum in Ast, aus den Ast in den Giepfel, aus den

Giepfel in eine willde ramarey (in die wilde Rômerie), wo kein Mann Math (mât, mäht), kain Hann gräth (kræt). — suzblatrun kann ich sonst nicht nachweisen: vielleicht wäre bluotblatrun zu mutmassen.

Ein schwäbischer Augensegen kennt noch die Blattern:

Unsers Herrgotts sein Atem
Vertreibt dir dein Blattern,
Unsers Herrgotts sein Blut
Ist für die Augen gut.

(E. Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben, Stuttgart 1852, S. 515.)

Zwischen 5 und 6 ändert sich die Satzbeziehung. Vorher war von dem einleitenden ich befwer direkt das Objekt abhängig: daz vel, die hir, die suzblatrun. Das Folgende ist zwar auch von befwer abhängig, aber das Objekt ist durch einen daz-Satz ausgedrückt, dessen Subjekte im Nominativ vorausgestellt sind.

6. der herbrate. Dasselbe Wort auf ein Augenleiden verwendet, giebt der St. Blasier Augensegen (Mone, Anzeiger VI, 463: Maria versegnet sant Ottilia ihre Augen und hürbraten, den weissen und den roten, den Mail (Hs. Nagel) und den Flecken. Entstelltes Herbran für Augenschmerzen hat eine Mecklenburger Beschwörung: Ketelhaken, ik klag di, De Heerebran dei plagen mi, Sei plagen mi wol Nacht un Dag, Dat ik ni ruhen mag. Im Namen Gottes neunmal mit dem Kesselhaken über dem schlimmen Auge gekreuzt.

Herebran ist entstellt aus Herbrand, ein niederdeutscher Name des Drachen, mittelniederdeutsch bei Schiller-Lübben 2, 244; aus neuerer Zeit für den Feuerdrachen des Aberglauben bekannt: in Westfalen hiärbrand: Woeste, Volksüberlieferungen aus der Grafschaft Mark, S. 40. A. Kuhn, Westfäl. Sagen, 2, 26. heârbrand, Jahrb. d. Vereins f. niederd. Sprachforschung, Jahrg. 1877, S. 129.

Unter den elbischen Geistern des Münchener Nachtsegens erscheinen nebeneinander herbrote und herbrant, die aufgefordert werden, in ein anderes Land zu fahren: Herbrote unde Herbrant vart ûz in ein andir lant! Schwerlich kann man die beiden Namen anders als Herbraht und Herbrant deuten, den sunufatarungôs des Hildebrandsliedes Hiltibraht joh Hadubrant oder Hadubraht und Hiltibrant, wie die Namen wechseln, vergleichbar. Es sind Heroennamen, die auf mythische Geister übertragen sind, auf Krankheitsdämonen, wie im Nachtsegen und in unserer Augenbeschwörung, oder wie im westfälischen Aberglauben auf vorbedeutende und feurige Erscheinungen. Beachtenswert ist, dass in einem voigtländischen Segen gegen hitzige und blöde Augen der Drache als Vertreter des Dämons dieser Krankheit erscheint: Die Rose und der Drache die zogen miteinander zu Bache, Drache Drache Drache im Namen Gottes, E. Köhler, Volksbrauch im Voigtlande, Leipzig 1867, S. 408. Heribrand, der westfälische Feuerdrache, der Herddämon, den im mecklenburgischen Segen der gesegnete Kesselhaken vertreibt, deckt sich mit dem Herbracht, herbrat, der in Oberdeutschland den Augen feindlich ist.

7. Die Überlieferung ist unter dem Einfluss der veränderten Konstruktion gestört. Ich vermute es ist zu lesen: daz ez hiute fwînende fi. Vgl. was dîr sô wêhe in deinen augen tuot, das soll aus dir zerschwinen und vergohn, als die seind zerschwinen und zergangen die got den herren hand gebunden und gefangen: S. Blasier Segen, Mone, Anzeiger 6, 463.

Der formelhafte Gegensatz von swînen und wahsen ist bekannt.

9. diu wort sîn mir gewære als unserm herren wære, Müllenh. Scher., Denkmäler XLVII. 3, 37. daz diu wort müessint sin als war als das wort das got selber sprach, do er himel und erd an sach, und und diu wort sigent an die wasser also vest alsdas paternoster ist in der mess, Mone, Anzeiger 3, 285. diu wort sîn

stête und veste als daz hêlig paternoster daz der priester in der stillmessen sprach, Germau. 30, 410. disi wort müezzen heut sein als starch als die vil heylig gotz chraft, disi wort sein heut also vest sicut sanctus paternoster, Zs. f. d. A. 24, 72.

10. 11. des helfe diu wîhe mîn frouwe sant Marîe, Denkm. XLVII. 4, 91. 92 (Tobiassegen). des helf mir die weis mein fraw sand Marei, Z. f. d. A. 24, 208. dîn schirm sî diu frîe mîn frouwe sant Marîe, Tobiassegen 71. 72. beschirm uns hint diu frîe, mîn frow sant Marîe, Johannisminne 3, 1 (Uhland, Alte Volkslieder, S. 822).

Die Opfer-Bärmutter als Stachelkugel.

Unter obiger Überschrift brachte im 10. Jahrg. dieser Zeitschrift (1900) S. 420 Herr Dr. W. Hein eine ganz lehrreiche Abhandlung über ein Gebärmutter-Votiv in Gestalt eines sogen. Igels oder Kastanie, das nur im Gebiete des Kastanienbaumes auf deutschsprechendem Boden vorkommt. Dass die Kastanie (Igel) dem opfernden Volke als Vorbild für das Opferbild der Gebärmutter gedient hat, ist ganz sicher aus Namen, Form und Verbreitung des Votivs zu entnehmen. Warum aber hat das Südtiroler Volk nun gerade die stachelige Kastanienfrucht dazu hergenommen? Einesteils spielt Volksetymologie herein (Igel = Egel), andernteils sucht das Volk bei seinem notorischen Mangel an anatomischen Kenntnissen innerer, menschlicher Organe tastend bald da bald dort nach dem Bilde eines solchen Organs. Findet es in den alten medizinischen Kräuter- und Heilbüchern kein Vorbild, um ein Organvotiv darnach herstellen zu können, so greift es auf die ihm bekannteren inneren Organe der schlachtbaren Haustiere über und entlehnt sich aus der Anatomia culinaris oder aus der Veterinärmedizin seine Vorbilder. Über diese Quelle der populären deutschen Krankheitsnamen hat der Unterzeichnete bereits 1894 auf der Naturforscher-Versammlung zu Wien aufmerksam gemacht. Desselben „Deutsches Krankheitsnamenbuch", das trotz aller Gunst der kompetenten Kritik gerade in medizinischen Kreisen die ihm gebührende Beachtung nicht erfährt, giebt uns auch den Aufschluss S. 254b, warum Igel = Gebärmutter ist:

„Die bei der Umstülpung des entbundenen und vorgefallenen Tragsackes der Kuh sichtbare frucht- (kalb-) ähnliche Geschwulst, die mit blumenkohlartigen, gestielten, leichtblutenden Warzen (Rosen = Decidua serotina), wie mit Blutegeln besetzt ist, heisst Igelkalb."

Igel = Egel, „einen Igel stechen" = coire (ebenda S. 250). Das Muttersiechtum, wegen dessen also ein Igel (Kastanie) als Votivgabe geopfert wird, ist demnach der Mutter-Vorfall (Uterus prolapsus), und wegen dieses leidenden Organzustandes, der mit dem „Egelkalb" bei dem Uterus prolapsus der Kuh verglichen wird, greift die Volksetymologie zum Kästen-„Igel", um die Krankheit abbilden zu können.

Bad Tölz. M. Höfler.

Zur Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.

Bd. X, S. 100 (1900).

Die von Herrn Dr. G. Jacob mitgeteilte und von ihm nach den Spécimens d'Écriture arabe wohl als neueren Datums angesehene arabische Erzählung von den zwei poesiekundigen Töchtern, die durch Ergänzung eines zugehörigen Halbverses zu Rächern ihres Vaters werden, findet sich schon in dem

gegen 800 d. H. (1400 n. Chr.) von dem Ägypter Abschihi verfassten Allerweltsadabbuch Mostatraf, dem seither verbreitetsten Kompendium feinerer muslimischer Bildung, am Schluss des 8. Kapitels in dem Abschnitt über die Beredsamkeit der Frauen: Arab. Text, Ausgabe Kairo 1308, I, S. 52; vgl. besonders auch die französ. Übersetzung von Rat 1899, I, S. 177 (welche überhaupt den ganzen Bildungs- und Anekdotenschatz allgemein zugänglich macht). Auch Harder hat diese Anekdote in seine „Arabische Konversations-Grammatik", Heidelberg 1898, S. 390 aufgenommen (im Schlüssel S. 68 übersetzt). Ein früherer Beleg ist mir für diese wohl viel ältere Geschichte nicht bekannt.

Tübingen. C. F. Seybold.

Blau als Trauerfarbe.

Als vor längerer Zeit ein Kollege bei mir anfragte, ob ich zu der in der Schwalm (Hessen) üblichen blauen Trauerfarbe Entsprechendes kenne, musste ich mein Nichtwissen gestehen. Inzwischen habe ich mich etwas verbessert. Vornehmlich ist auf Blau als kirchliche Trauerfarbe zu verweisen, die in der Passionszeit und in der Karwoche in der Altar- und Kanzelbekleidung vor aller Augen trat und eine Rückwirkung auf ausserkirchliche Trauerzeichen haben musste.

In dem handschriftlichen Heldtschen Trachtenbuch (Nürnberg 1560—80, in der v. Lipperheideschen Bibliothek) giebt Bl. 118 das Bild einer Witwe „in der andern veranderten kleidung". Sie trägt einen blauen Rock mit langen pelzgefütterten Hängeärmeln, gelbliche Unterärmel, gelblichen schmalen Gürtel und ein weisses Schleiertuch. — Das Städtische Museum in Salzburg besitzt zwei Trachtenbildchen aus dem 18./19. Jahrh.: eine Pinzgauerin in der Hauptklag, eine Bäuerin bei Werfen im Pongau in der Hauptklag: jede trägt einen faltenreichen blauen Rock und ein grosses weisses Umschlagetuch (Mitteil. von Frl. M. Eysn in Salzburg). — In der ganzen Oberpfalz schliesst den Begräbniszug eine alte Frau im blauen Schurz. Das ist dann auf die Umgänge um die Saatfelder und auf Wallfahrten übertragen worden, bei denen ebenfalls das Letzte im Zuge ein blaues Fürtuch sein muss (Schönwerth, Aus der Oberpfalz, 1, 255. 3, 176). — Im Herzogtum Sachsen-Altenburg hatten die Weiber bei Begräbnissen und beim Abendmahlgang Kopf und Kinn mit einem sehr blau gestärkten Schleier umwickelt (Friese, Historische Nachricht von den merkwürdigen Ceremonien der Altenburgischen Bauern 1703. Neudruck, Schmölln 1887, S. 30).

Wenn die Braut oder der Bräutigam Trauer hat, so ersetzen bei den deutschen Bauern an der ungrisch-steirischen Grenze, den Heanzen, die Burschen (Hochzeitknechte) das rote Band ihrer mit einem Rosmarinzweig geschmückten Astrachanmütze durch ein blaues (Bünker in unsrer Zeitschrift X, 299).

K. Weinhold.

Ein Viehsegen aus Mecklenburg gegen die neunerley Elven.

Auf dem Hausgute Gross-Schuresow bei Bützow in Mecklenburg war im Jahre 1891 das alte Viehhaus abgebrochen worden. Als im November 1892 das beim Abbruch gewonnene Holz von Gutstagelöhnern zu Brennholz zerschlagen wurde, fiel aus einem der Balken ein Papierzettel heraus, der dann bald darauf durch Vermittlung meines Vetters Crull, der auf dem Gute als Volontär sich auf-

hielt, in meine Hände gelangte. Auf diesem Zettel steht in 7 Kolumnen der folgende Segen:

> Neunerley Elven die saugen sich zusammen sie sprachen wir
> wollen in Hans chrichtian Sinlo sein hofstedt gehen In das vieh
> haus und Saugen das vieh Ihr blut und fleisch aus und Ich gebre
> che Sie Ihre gebeine und ich wil sie ihr hertz brechen Es sprach aber
> unser lieber herr Jesus Christus das solt Ihr Nicht thun N e tz
> n e u ꞔ Netz ꞔ net ꞔ net Jesus christus
> H 4 m 4 1 4 n.

Waren. R. Wossidlo.

Segen aus Preussisch-Litauen.

Gegen die Schmerzen.

't kêm e rôtet Mannke:
Hât e rôdet Hôdke,
Hât e rôdet Krächke,
Hât e rôdet Rockke,
Hât e rôdet Westke,
Hât e rôdet Hemdke,
Hât e rôde Schôkes,
Hât e rôde Strümpkes,
Hât e rôde Hôskes. —
Wat will dat rôde Mannke?
Es will die Schmerzen von N. N. raustreiben.
So lât se gâne
Von de Plûtz bis an de Lêwer,
Von de Lêwer bis an de grôte Tê.
Im Namen Gottes des Vaters † u. s. w.

Gegen die Pogg.

Lass die Schmerzen rausgehen aus N. N.
Unser Herr Jesus Christus ging auch aus seiner Krippe raus,
Lass die Schmerzen gehen in das rote atlantische Meer.
Es rûscht,
Es brûscht.
Pogg, Pogg, Pogg!
Im Namen Gottes des Vaters † u. s. w.

Von U. Jahn hinterlassen.

Alt-Münchener Festgebäck.

Von **Helene Raff.**

Man kann mitunter die Rede hören, dass, wer keinen Kalender hat, in die Küche schauen solle, um zu wissen, was für ein Tag sei; wenn man statt „Küche" genauer bezeichnend „Backofen" sagt, so hat der Satz insofern Recht, als der Backofen mit Sicherheit die hohen Festtage anzeigt. In Bayern sind, wie durchgehends im deutschen Süden, Mehlspeisen und Gebackenes überhaupt beliebt; der Reisende trifft gewöhnlich jeden Sonntag ein Gericht „Strudel" oder „Spritzstrauben" — eine Brandteigmasse, welche durch eine hölzerne Butterspritze gedrückt wird — auf dem Küchenzettel. Die Kirchweihsonntage werden mit Kirchweihnudeln, runden in Schmalz gebackenen Krapfen, gefeiert, welche ebensowenig wie die mit Eingemachtem gefüllten Faschingskrapfen (in Norddeutschland Pfannkuchen genannt) besondere Eigentümlichkeiten der Form oder des Geschmacks aufweisen. Nur zu einigen der christlichen Hauptfeste hat die Sitte bestimmter, nicht allgemeiner Gebäckarten sich erhalten.

An Ostern werden den Kleinen neben der Fülle von kunstreichen Häschen und Lämmchen, welche der Zuckerbäcker feilhält, noch zwei trotz ihrer Einfachheit höchst beliebte Gebäcke beschert, das „Ostermandl“ und der „Osterhas“. Ersterer, aus Hefenteig gefertigt, hat die ungefähre Form eines Menschen, der mit beiden Händen sich ein gefärbtes Hühnerei vor den Leib hält (Fig. 1); der Osterhas ist gleichfalls aus Hefenteig, sieht aber nur in der oberen Hälfte annähernd hasenmässig aus, während sein Unterteil mehr dem einer Henne gleicht, die ihr Nest auf dem Schwanze trägt. In dies Nest ist ebenfalls ein Hühnerei eingelassen (Fig. 2).

Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 4.



Fig. 5.



Fig. 6.



Weder zu Pfingsten noch zu Johannis oder einem der Marientage herrscht der Brauch, etwas anderes als Kuchen und Nudeln zu backen; dagegen bringt Allerheiligen und Allerseelen, das ernste Totenfest, eins der merkwürdigsten Gebäcke, den sogen. „Seelenzopf“. In allen Grössen, Preislagen und Teigarten ziert er die Schaufenster; seine bescheidenste Gestalt ist die geflochtene Zopfform, während er in verkünsteltem Zustande einen ovalen Kranz mit Querbalken darstellt. Dann besteht er aus feinem Bisquit- oder Makronenteig, dick belegt mit kandierten Früchten und Zuckerguss; seinen Hauptschmuck aber bilden bunte, auf Draht

gesteckte Papierblumen, ganz gleich denen, welche am Allerseelenfeste die Gräber zieren. Es ist Brauch, dass die Paten ihren Patenkindern einen solchen Seelenzopf zum Geschenk machen. Fig. 3 zeigt einen einfachen und Fig. 4 einen verkünstelten Seelenzopf.

Als Vorläufer des Christfestes erscheint Sankt Nikolaus, der von den Kindern Ersehnte und Gefürchtete. Sein Abbild als heiliger Bischof mit dem Krummstab, und das des Pelzmärtels mit Sack und Rute ist nun der Mittelpunkt der Zuckerbäckerei, gewöhnlich in Lebkuchen- oder Marzipanmasse. Für den Heiligen selbst ist die Darstellungsweise eine geradezu künstlerische, da die ersten Vertreter der Bäckergilde sich neue Formen nach den prächtigen alten des Nationalmuseums haben machen lassen. — Fig. 5 zeigt einen solchen Nikolaus aus der Bäckerei von Anton Seidl, dem nunmehr verstorbenen Bruder Gabriel von Seidls, der uns das neue Nationalmuseum erbaute. — Die Pelzmärtel dagegen pflegen derbe groteske Figuren zu sein, denen durch aufgetropften Zuckerguss einige Zeichnung verliehen wird (Fig. 6). — Ausserdem fertigt man noch Teufel, Bauern und seit neuester Zeit „Bergfex'n" als Niklogebäck, doch sind dies moderne Zuthaten, die mit dem Feste nichts zu thun haben.

Fig. 7.



Fig. 8.



Fig. 9.



Von den zahllosen Weihnachtsgebäcken am volkstümlichsten ist das Kletzenbrot, das äusserlich wie wirkliche kleine runde oder längliche Brotlaibe aussieht; inwendig mit getrocknetem Obst, Rosinen, Mandeln u. a. gefüllt ist. — Die feineren Süssigkeiten aber, Honigkuchen und Marzipane insbesondere, weisen wieder die kunstreichen überlieferten Formen auf, wie deren das bayerische Nationalmuseum eine grosse Fülle umschliesst. Zwei davon, die „Edeldame" und der „Reiter" (Fig. 7 und 8) sind, vorzüglich nachgebildet, vom Hof-Wachszieher und Lebküchler M. Ebenböck aufs neue in den Handel gebracht worden. Mindestens $^1/_2$ Dutzend solcher Edeldamen und Reiter finden sich in dem betr. Schranke des Museums, alle in Kostümen des 17. und 18. Jahrhunderts; desgleichen stattliche Herren zu Fuss, Herren und Damen nebeneinander, sowie martialisch dreinschauende Kriegsmänner (Fig. 9). Ein fidelndes Musikantenpaar, ja selbst ein Kaiser ist in der Sammlung; daneben sieht man Fische, schön ausgeführte Wappen, Herzen und

Vierecke mit zierlichem Ornamentschmuck. Eine häufig wiederkehrende Form ist die des Wickelkindes, eines allein oder gleich wiederholt, wie auf Fig. 10. — Nicht minder oft begegnen wir religiösen Darstellungen: der Mutter Gottes mit dem Kinde (Fig. 11), der drei heiligen Frauen, der Geburt Christi oder der Anbetung

Fig. 10.



Fig. 11.



Fig. 12.



der Hirten. Fig. 12, welche das letztere Motiv darstellt, ist nach einer Marzipanform aus Privatbesitz aufgenommen, doch sieht man in der Sammlung des Museums ganz ähnliche. — So greifen Altes und Neues ineinander, Zeugnis dafür ablegend, dass auch auf dem kleinsten Gebiete dasjenige, was der Gestaltungskraft des Volkes entstammt, auf Umwegen immer wieder zu diesem zurückkehrt.

Ein Brauch in der Krossener Gegend.

Ie einzelnen Dörfern bei Krossen (Rädnitz, Leitersdorf, Blumberg) sah ich vor mehreren Jahren zur Osterzeit die Dorfstrasse in einer recht freundlichen Weise ausgeschmückt. Die breiten, zwischen dem Damm und den Häusern gelegenen Fusswege waren durch weissen Sand, Asche oder zerstampfte Ziegel-

abfälle mit geometrischen Zeichnungen bedeckt, die besonders reich vor den Wohnhäusern ausgestaltet waren. Der Haupteingang hob sich dabei durch wirkungsvolle Zeichnungen noch weiter hervor (Fig. 1 und 2). An Ort und Stelle konnte ich nur in Erfahrung bringen, dass diese Verzierung in den nördlich der Oder zwischen Krossen und Züllichau gelegenen Dörfern eine alte Überlieferung war, dass aber den Zweck und die weitere Verbreitung niemand anzugeben vermochte. Später fand ich den Brauch vor einem Hause in dem bei Werder a. H. gelegenen Dorfe Kemnitz an einem September-Sonntag ganz vereinzelt wieder, hier aber zu

Fig. 1. Leitersdorf.

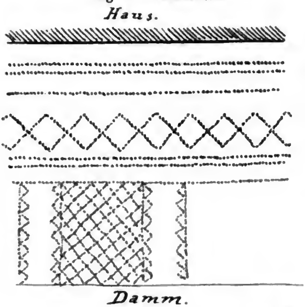


Fig. 2. Leitersdorf.

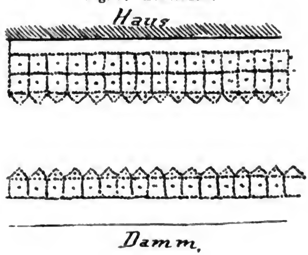
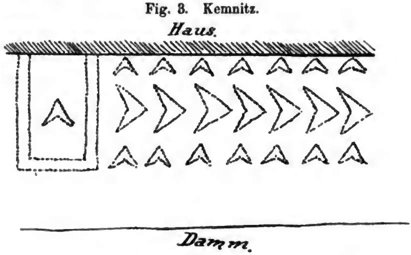


Fig. 3. Kemnitz.



Ehren eines eben eingezogenen jungen Paares (Fig. 3). Von Herrn Lehrer Gander in Guben erfuhr ich denn weiterhin, dass dieser den Brauch aus dem Munde eines aus der Krossener Gegend stammenden Dienstmädchens kennen gelernt hatte — aber mit Verlegung auf die Pfingstzeit. Da also weder Zweck, Heimat, Ausdehnung noch zeitliche Anwendung feststeht, noch auch meines Wissens darüber litterarische Hinweise vorhanden sind, so bringe ich den Brauch hier in der Hoffnung zur Kenntnis, dass von anderen Seiten ergänzende Mitteilungen gemacht werden.

Berlin. Robert Mielke.

Bücheranzeigen.

O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas. Erster Halbband (Aal — Musikalische Instrumente). Strassburg, Trübner, 1901. 560 S. gr. 8°.

Die harmlosen Zeiten der linguistischen Paläontologie sind vorbei. Spät, aber nachdrücklich, ist uns die Erkenntnis gekommen, dass nie und nirgends die Kultur eines Volkes aus seiner Sprache allein sich ermitteln lässt. Am wenigsten die der Indogermanen, denn bei diesen kommt noch eine besondere Schwierigkeit hinzu: vom Wortschatz des Indogermanischen wird immer der am wenigsten wissen, der das Problem seiner Rekonstruktion am schärfsten erfasst. Wer für die indogermanische Altertumskunde alles Heil von der Prähistorie erwartet, übersieht die ganz eigenartige Lage, in der sich diese Wissenschaft befindet. Sie hat Material in Hülle und Fülle, die Sammlungen Europas beherbergen reiche Überreste der materiellen Kultur verflossener Jahrtausende, und täglich fördert der Spaten neue Schätze zu Tage. Allein diese Zeugen uralter Vergangenheit sind stumm, die Beile und Schwerter verraten nicht, wer sie geschwungen, die Thongefässe nicht, wer in ihnen gekocht, aus ihnen getrunken hat. Eine Altertumskunde auf Grund der vorgeschichtlichen Funde wird in den meisten Fällen namenlos bleiben müssen. In die indogermanische Urzeit dringen wir auf diesem Wege nicht ein. Das Unglück ist aber nicht allzu gross, denn über die Seiten der Kultur eines Volkes, die uns im Grunde am meisten interessieren, belehren uns die Fundobjekte ja überhaupt nicht Ein einsichtiger Historiker, Ed. Meyer, ist von jeher für die Auffassung eingetreten, dass die Erschliessung der ältesten Kulturzustände und Wohnsitze der historisch bezeugten Einzelvölker die wichtigste und dankbarste Aufgabe auch für den sei, der eigentlich darüber hinaus will. Im vorliegenden Buche kommt diese Anschauung vollauf zur Geltung. Was über die ältesten Zustände der Inder, Griechen, Römer u. s. w. verlautet, wird unter geeigneten Stichwörtern zusammengestellt, verglichen und, wo es angeht, aus gemeinsamer Wurzel abgeleitet. Letzteres ist zweifelsohne ein plenum opus aleae, denn auf diesem Gebiete ist noch viel weniger als auf dem rein sprachlichen gemeinindogermanisch gleichwertig mit urindogermanisch. In extremen Fällen, also wenn ganz singuläre oder andererseits bei allen primitiven Völkern vorkommende Sitten, Gebräuche und dergl. bei sämtlichen oder den meisten Indogermanen bezeugt sind, darf die Zurückführung auf die Urzeit einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen. In die erste Kategorie gehören etwa die Hochzeitsbräuche (S. 353 ff.), in die zweite der Brautkauf, die Blutrache. In der Mehrzahl der Fälle ist eine Entscheidung der Frage, ob spätere Entlehnung, zufällige Übereinstimmung oder Urverwandtschaft vorliegt, vorläufig mindestens ganz unmöglich. Auch hier ist das Unglück zu verschmerzen, denn der Schwerpunkt der Forschung liegt in den Einzelvölkern, und für deren Kulturentwicklung in späterer, historischer Zei kommt es auf eins heraus, ob einige ihrer ältesten Gerätschaften und Waffen, sittlichen und religiösen Anschauungen nun auch wirklich aus der Urzeit stammen oder nicht.

Ein ausserordentlich reiches Material ist in dem Schraderschen Buche aufgestapelt. Um alle Artikel würdigen und beurteilen zu können, müsste man Indogermanist und Semitist, Botaniker, Zoologe, Anthropologe, Prähistoriker und Ethnologe in einer Person sein. Die Specialisten werden zweifellos imstande sein, so mancherlei zu ergänzen oder auch zu berichtigen, hoffentlich lockt gerade das Schradersche Buch kleinere und grössere Monographien über diesen oder jenen strittigen Punkt hervor. Die verschiedenen indogermanischen Einzelvölker sind verschieden bedacht. Der Hauptanteil fällt naturgemäss denen zu, über die wir am besten unterrichtet sind, bezw. für die am meisten vorgearbeitet ist, also den Griechen, Römern, Indern und Germanen. Die übrigen treten gegen diese zurück, manchmal mehr als erwünscht und auch nötig ist. Die vorgetragenen Wortdeutungen und Gleichungen sind nicht immer ganz auf der Höhe (so sollte die Verknüpfung von Haar mit aisl haddr eigentlich abgethan sein, dürfte Hose [380] nicht zu bulg. kus gestellt werden), auch werden gelegentlich Wörter angeführt, die nicht existieren (ae. ced 'Boot'278) oder doch sehr unsicher sind (z. B. ir. ong 'Herd'). Im übrigen gehe ich auf die rein sprachliche Seite nicht näher ein und lasse einige zwanglose Bemerkungen zu einzelnen Artikeln folgen.

S. 36ff. Alte Leute. Der Brauch, sich alter Leute durch Tötung oder Aussetzung zu entledigen, mag zum Teil in abergläubischen Vorstellungen begründet sein. Die afrikanischen Bongo behaupten, dass alte Leute die Wälder nachts als Teufel durchstreifen, dass sie mit bösen Geistern Rats pflegen, um den jüngeren Tod und Verderben zu bereiten. An plötzlichen Todesfällen sind die Alten schuld, Vgl. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika, I, 336. Ein Beleg für viele. — 45 ff. Arzt. Es hätte erwähnt werden sollen, dass die Trepanation ein der europäischen Vorzeit wohlbekannter chirurgischer Eingriff gewesen ist. Analogien (bei den heutigen Bewohnern von Montenegro, Albanien und der Herzegowina, sowie bei verschiedenen 'Naturvölkern') lassen darauf schliessen, dass die Trepanation bei Geistes- und Nervenkrankheiten, sowie bei Schädelverletzungen vorgenommen wurde, vgl. z. B. Korrespondenzbl. d. deutschen Ges. f. Anthropologie XXXI (1900). 18 ff., wo zahlreiche Litteraturangaben zu finden sind. Die diesbezüglichen Funde auf deutschem Boden behandelt R. Lehmann-Nitsche in einer Münchener Dissertation vom Jahre 1898, die den Titel führt: 'Beiträge zur prähistorischen Chirurgie nach Funden aus deutscher Vorzeit'. — 51 ff. Aussetzungsrecht. Für die baltischen Verhältnisse kommen besonders zwei Bullen des Pabstes Honorius III. vom 15. Mai und 15. Juni 1218 in Betracht. In der ersten heisst es: . . . inter alia enormitatis facinora, que perpetrant, femini sexus soboles, quotcunque mater pariat, inhumana immanitate perimunt, preter unam, tanquam propagationi velint humani generis obviare, vgl. Mierzyński, Mythologiae Lituanicae Monumenta II, 14 ff., wo weitere Belege. Die Sitte der Kinderaussetzung spielt hinein in eine galindische Legende (bei Petrus Dusburg., Cronica Terre Prussice, III, c. 4), die um so interessanter ist, je weniger wir ihr an die Seite setzen können. Die von Brückner, Archiv f. slav. Phil. XXI, 22 ff. behandelte Legende berichtet folgendes. Die Galinden (die Γαλινδαι des Ptolemaeus, vgl. Müllenhoff D. A. II, 19) hatten sich so stark vermehrt, dass ihr Land sie nicht mehr ernähren konnte. Man gebot daher, alle Neugeborenen weiblichen Geschlechts zu töten. Das half aber nichts, denn die Mütter umgingen das Gebot. Nunmehr wurden auf Grund einmütigen Beschlusses allen Frauen die Brüste abgeschnitten, damit sie nicht mehr nähren könnten. Die Frauen wandten sich in ihrer Not an eine heilige und im Ruf einer 'prophetissa' stehende Geschlechtsgenossin. Diese verkündete den Galinden, die Götter wollten, dass sie alle ohne Waffen in den Krieg gegen die Christen zögen. Das geschah. Die

Galinden machten reiche Beute, wurden aber auf der Rückkehr sämtlich erschlagen, da ihre Waffenlosigkeit ruchbar geworden war. Brückner hat gesehen — man gestatte mir die kleine Abschweifung —, dass in der Legende das wahre Motiv der Verstümmelung der Frauen verkannt wird. Das Abschneiden der milchspendenden Brüste ist ein symbolischer Zauber gegen Hungersnot und Dürre. Ich möchte hier darauf hinweisen, dass die Notiz des Paradoxographus Vatic. Rohdii 25: Οἱ Κελτοί ὅταν ἢ ἀφορία ἢ λιμὸς γένηται, τὰς γυναῖκας αὐτῶν κολάζουσιν ὡς αἰτίας τῶν κακῶν auf dieselbe Anschauung führt. — 56 ff. Bad. Wenn es eines Beweises bedarf, dass auch die Slaven das Baden in Flüssen liebten, wird er durch die bekannte Stelle der Vita Sturmi erbracht, wonach man um 744 auf der Strasse von Thüringen nach Mainz an der Fulda badende Slavenhaufen traf. — 60. Bär. Es konnte angeführt werden, dass die Arkader sich von einer Bärin herleiteten. Zur Sage von Callisto vgl. Roscher, Mytholog. Lexikon s. v., wo die Versetzung an den Himmel meines Erachtens mit Unrecht als junger Zug gefasst wird. — 76 ff. Bestattung. Aus den Angaben über die Bestattungsweise der Kelten und Germanen (78) könnte man den Eindruck gewinnen, als sei bei den ersteren nicht wie bei den letzteren der Periode des Leichenbrandes eine solche der Beerdigung vorausgegangen. Aber 3—4 Jahrhunderte vor Cäsar, als die später verschwundenen Streitwagen noch in vollem Gebrauch waren, begrub man in der Champagne die Toten (vgl. Revue Celtique XX, 119). Das 'premier âge de fer' nach der französischen Bezeichnung ist durch Bestattungsgräber (z. B. Annoisin-Chatelans) neben Brandgräbern vertreten (Chantre, Premier âge du fer, 44). In der Bronzezeit überwog das Verbrennen, doch ist das aus der Steinzeit her bekannte Begraben nie ganz erloschen. — 98 ff. Blutrache. Die Blutrache war, wie zu erwarten, auch den alten Preussen wohlbekannt. Petrus Dusb. III, 5: Si homicidium committitur inter eos, nulla potest composicio intervenire, nisi prius ille homicida vel propinquus ejus ab occisi parentibus occidatur. — 106 ff. Bohne. Schr. giebt an, dass bei den Ägyptern die Bohne aus religiösen Gründen nicht gegessen werden durfte. Bekanntlich galt dasselbe Verbot für die Pythagoräer und Orphiker. Pythagoras fand nach der Sage seinen Tod, weil er ein Bohnenfeld nicht zu überschreiten wagte und daher von seinen Verfolgern eingeholt wurde. In Rom durfte der Flamen dialis die Bohne weder essen noch nennen. Alles dies gehört in den Kreis der totemistischen Vorstellungen (vgl. z. B. S. Reinach, Rev. Celt. XXI, 278 ff., der weitere Litteratur angiebt). — 109 ff. Brautkauf. Für die Preussen bezeugt durch Petrus Dusb. III, 5 uxores suas emunt pro certa summa pecunie. — 116 ff. Buche. Zu φηγός fagus buohha gesellt sich nunmehr kurd. būz 'Art Ulme'. Meiner Ansicht nach müssen wir ehrlich zugeben, dass auch dieses Wort in der Frage nach der Urheimat völlig wertlos ist, da wir seine ursprüngliche Bedeutung auf keine Weise ermitteln können. — 165 ff. Eid. Sehr interessant ist die Schilderung des Eides, den der litauische Fürst Kiejstut 1351 vor Ludwig von Ungarn ablegte, Mierz. II, 76 ff. 79 ff. K. liess einen roten Ochsen kommen und öffnete ihm die Halsader. Das Blut schoss heraus: ein gutes Zeichen. Nunmehr wurde das Tier enthauptet, und zwischen Kopf und Rumpf hindurchschreitend, also in dem Blute watend, schwor der Fürst, so sollte es ihm ergehen, wenn er sein Wort bräche. Er brach es übrigens doch. Heinrich der Lette berichtet: Livones et Letthi inter se conjurarunt et gladiorum calcatione conjurationem suam paganorum more confirmarunt. Wie leblose Gegenstände, z. B. Schwerter, Aussagen kontrollieren können, geht recht deutlich hervor aus einer Stelle am Anfang der mittelirischen Erzählung 'Das Krankenlager Cuchulinns'. Die Ulsterleute hielten jährlich am Sommerende ein Fest in Mag Murthemni ab. An diesem

pflegten die Helden wetteifernd ihre Thaten im vergangenen Jahre zu preisen und die Zungen der erschlagenen Feinde vorzulegen (die Kelten waren Kopfjäger so gut wie die Dayaks, doch begnügte man sich in Irland später mit den Zungen). Es lag nahe, zur Erhöhung der Zahl ein paar Rindszungen einzuschmuggeln. Daher war eine Kontrolle nötig. Diese übten die Schwerter aus, 'denn sie wendeten sich gegen sie (ihre Herren), wenn sie betrogen. Es sprachen nämlich Dämonen aus ihren Waffen zu ihnen und diese waren somit Bürgen für sie'. — 204. Erziehung. Ich vermisse eine Erwähnung der aus dem german. Norden wohlbekannten Sitte vornehmer Familien, die Kinder frühzeitig zur Erziehung aus dem Hause zu geben. Entsprechendes bei Indern (vgl. z. B. Zs. f. Rsw. V, 417), Iren, Kymren (Rhys und Brynmor Jones, The Welsh People, S. 206 f.), vgl. auch Post, Entwicklungsgesch. d. Familienrechts, 37, Grundr. d. ethnol. Jurispr. I, 97. — 255 ff. Freund und Feind. Die Sitte der Blutsverbrüderung wird hier nur für die Germanen belegt. Sie wird auch von den Skythen berichtet, vgl. Lucian Toxaris, 37. Die Skythen schneiden sich in den Finger, fangen das rinnende Blut in einem Gefässe auf, tauchen die Spitzen der Schwerter hinein und trinken zu gleicher Zeit daraus. Auch bei den Kelten muss die Sitte bestanden haben. Im Ausgang der Republik und später führen Aeduer und Arverner den ganz singulären Titel 'Fratres et consanguinei populi Romani'. Dieser wird verständlich als Konzession der Römer an die gallische Nationalsitte der Blutsverbrüderung (vgl. Hirschfeld, Sitzungsber. pr. Akad. 1897, 1106 ff.). In der mittelirischen Sage 'Der Rinderdiebstahl von Cuailnge' sind Cuchulinn und Fer Diad Blutsbrüder, wodurch die Tragik ihres gewaltigen Zweikampfes noch erhöht wird, vgl. Zimmer, KZ. XXVIII, 463 ff., El. Hull, The Cuchullin Saga, 186 ff. Angesichts der gallischen Sitte braucht man nicht mit Zimmer, Zs. f. d. A. XXXII, 306 in dieser Episode den Einfluss der Vikinger zu suchen. Über Blutsbrüderschaft bei aussereuropäischen Völkern z. B. Kohler, Zs. f. vgl. Rechtsw. V, 434 ff. XI, 424. — 269 ff. Gastfreundschaft. Hochberühmt war im Mittelalter die Gastfreundlichkeit der heidnischen Preussen. — 304 f. Gottesurteil. Die recht interessanten irischen Ordale findet man bequem in den irischen Texten von Stokes und Windisch III, 183 ff., in den Anmerkungen werden namentlich auch kymrische Parallelen beigebracht. — 332 ff. Häring. Scadinavia wird auf Grund von ir. scatan, kymr ysgadan 'Häring', ae. sceadd, ne. shad 'Maifisch' als 'Häringsinsel' gefasst. Sehr hübsch, nur stimmen die Laute nicht recht. Ir. scatan und kymr. ysgadan können sich nun und nimmermehr verhalten wie cretim und credu 'glauben', denn letztere sind durch späte Zusammenrückung zweier Worte entstanden. Ich verfolge diesen Punkt hier nicht weiter. Auffallend, ja geradezu unbegreiflich ist Schraders fragender Ansatz *Scodanus für Codanus sinus. Wie der Name der Stadt Danzig, in ältester Form Gyddanizc beweist, ist für Codanus von einem *Kūdan- auszugehen, vgl. Kossinna IF. VII, 287 ff. — 335. Hase. Der Hase spielte auch im Aberglauben der Litauer eine Rolle. In der russ. Hypatiuschronik findet sich zum Jahre 1252 die Notiz, dass der nur scheinbar zum Christentum bekehrte Litauerfürst Mindog nach der Begegnung mit einem Hasen nichts weiteres unternahm (so offenbar zu ergänzen, vgl. Mierz. I, 138 und 151). Die Litauer scheinen einen Gott in Hasengestalt verehrt zu haben. — 336 ff. Haus. Dass die gallischen Häuser θολοειδεῖς waren, also Rundbauten, bestätigt die Archäologie. In Frankreich haben das alte Bibracte, sowie das einstige gallische oppidum Marcens zahreiche Proben des Rundbaues geliefert, in Spanien Citania und Sabroso (Hübner, Röm. Herrschaft in Westeuropa, S. 232 ff.). Vgl. auch die runde Hütte mit Strohdach, die die gall. Göttin Nantosvelta (aus Saarburg) in der Hand hält (Jb. d. Ges. f. lothr. Gesch. VII, 155 f.). Für Wales

ist der Rundbau noch im späteren Mittelalter durch Giraldus in seiner Descriptio Cambriae I, c. 10 und 17 bezeugt (vgl. Rhys und D. Brynmor Jones, The Welsh People, S. 200), zum irischen Hause vgl. O'Curry Manners and Customs I, CCXCVII. Ein Seitenstück zu den rechteckigen Häusern der Pfahlbauer bildet jetzt die bei Heilbronn freigelegte Wohnstätte aus neolithischer Zeit, vgl. Schliz, Korrespbl. 1900, S. 23 und desselben Abhandlung 'Eine neolithische Wohnstätte bei Heilbronn', Sa. aus Fundber. aus Schwaben VII (1899). Die Verschiedenheit der Häuseranlage ethnisch deuten zu wollen, wäre verfehlt. Gerade die ältesten deutschen Hausurnen scheinen viereckig zu sein, vgl. Globus LXI, 114. — 347. Hebamme. Die Sitte des Männerkindbetts klingt vielleicht in einem seltsamen Zuge der irischen Sage nach. Angeblich infolge eines Fluches werden die Ulsterleute periodisch von einer unüberwindlichen Schwäche befallen (cess nóiden), von der Weiber und Kinder verschont bleiben. Vgl. E. Hull, Cuch. Saga, 292 und Sitzungsber. sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. 1884, 336 ff. Übrigens kann man noch heute jemandem anwünschen, er solle so schwach werden, wie ein Weib in Kindesnöten, vgl. Larminie, West-Irish Folktales, S. 101 f. — 353 ff. Heirat. Bei den verschiedensten Völkern der Erde ist der Verkehr des jungvermählten Paares in den ersten Jahren gewissen Beschränkungen unterworfen. Mann und Frau dürfen sich nicht bei Tage sehen oder sprechen, der Name darf nicht genannt werden u. dgl. Auch bei den Indogermanen sind Spuren derartiger Gebräuche erhalten. In Sparta durfte der junge Ehemann nur heimlich zur Nachtzeit zu seiner Frau schleichen (Plutarch Lykurg 15). In der altindischen Legende von Pururavas und der Apsaras Urvaçi (schon im Rigveda, die Prosaerzählung im Çatapathabrāhm.) ist das Bestehen der Ehe an die Bedingung geknüpft, dass Urv. ihren Mann nicht unbekleidet sieht, 'denn dies ist die Sitte der Frauen'. Die Erzählung gehört ja bekanntlich in einen grossen Zusammenhang, vgl. z. B. A. Lang, Custom and Myth², J. Kohler, Melusinensage. — 367 ff. Herd. Die litauische 'Göttin des brennenden Herdes' Polengabia (Matergabia) ist jetzt durch Brückner, Archiv f. slav. Phil., XXII, 271 aus der Welt geschafft worden Diese Gabia ist nicht anderes als die russische Gapka Gafija, d. i. die heilige Agathe, von der das polnische Sprichwort zu sagen weiss: chleb święty Agaty od ognia strzeże chaty. — 370 f. Himmelsgegenden. Die Rolle, die der Osten in der Orientierung spielt, hätte vielleicht etwas ausführlicher dargelegt werden können. Für die Brahmanen besteht die Vorschrift, beim Essen das Gesicht nach Osten zu wenden Baudh. II, 7. 12. 1, im Ritual tritt der Osten sehr stark hervor (Einiges bei Leist, Ius Gentium, 153). Für die Germanen vgl. Grimm, DRA., 807. 813, Myth. 28 (Beten nach Osten, doch auch nach Norden, E. H. Meyer, Myth., 187). Bei den Inselkelten bedeutet 'rechts' zugleich 'südlich'. Damit darf man in Verbindung bringen, dass bei den kontinentalen Galliern die Toten noch in römischer Zeit mit dem Gesicht nach Osten bestattet wurden (vgl. Sablon, Jahrb. d. Ges. f. Gesch. Lothr., VII, 195). Übrigens ist dieselbe Orientierung auch sonst bezeugt, z. B. auf dem Glasinać, Korrespbl. XXV (94), 133, in Pommern, Mecklenburg, Posen u. s. w. aus slavischer Zeit (Zs. f. Ethn. Verh. XXX [1898], S. 95). Gelegentlich mischen sich zwei Orientierungsweisen, z. B. nach O. und N., wie bei Buchheim, Amt Messkirch, Baden (Hallstattzeit), vgl. Centralbl. III, 141. Dass Männer in anderer Richtung bestattet wurden als Frauen, ist meines Wissens in Europa noch nicht beobachtet worden, doch könnte ein solcher Brauch uns nicht überraschen. Er existiert thatsächlich in Afrika, bei den Bongo und Niamniam (Schweinfurth, im Herzen Afrikas, I, 332. II, 38). — 412 ff. Katze. Die Hauskatze ist in Indien schon zur Zeit des Atharvaveda bekannt gewesen, vgl. Geldner, Ved. Stud. I, 313. — 454 ff. Kopfbedeckung. Die

eigentümlichen 'Jesuiterhüte' der Situlenkunst hätten wohl mit einem Wort erwähnt werden können. — 459 ff. Körperbeschaffenheit. Bei allen Völkern indogermanischer Zunge können wir in historischer Zeit eine Verdrängung des blonden (und langschädligen) Typus durch den brünetten (kurzschädligen) konstatieren. Das Problem scheint einheitlich, kann aber in Wahrheit nur dadurch der Lösung entgegengeführt werden, dass die speciellen Verhältnisse jedes einzelnen Landes für sich untersucht werden. Eine der frappantesten Thatsachen ist, wie bekannt, das Verschwinden des blonden, blauäugigen Typus bei den Kelten (d. i. den Trägern eines keltischen Idioms). Bei den Bewohnern von Wales steht die Sache ja nicht so schlimm, man wird da immer auf die Angabe des Tacitus, Agricola 11, zurückgreifen: Silurum colorati vultus, torti plerumque crines et posita contra Hispania Hiberos veteres traiecisse easque sedes occupasse fidem faciunt. Es ist keineswegs undenkbar, dass die Siluren (zum Namen vgl. den spanischen Silurus, Avien 433, die heutige Sierra de Tejeda, s. Unger, Philologus Suppl. IV, 1882, S. 238) wirklich Iberer waren, und dass mit ihnen die sogen. Schwertstäbe aus Spanien gekommen sind (M. Much, Kupferzeit, 133 ff.). Hier wäre man also sicherer Träger des dunklen Typus habhaft geworden. Aber die grosse Masse der vorkeltischen Bewohner Britanniens gehörte einer ganz anderen Menschenart an. Tacitus berichtet: rutilae Caledoniam habitantium comae, magni artus Germanicam originem adseverant. Diese Bewohner Caledoniens sind natürlich die sogen. Pikten, die einst die ganze Insel innehatten und von den Kelten allmählich in den nördlichen Teil zurückgedrängt worden sind (man vgl. auch die ursprüngliche Ausdehnung des Namens Ἀλβίων mit der späteren, Alba = Schottland). Die Pikten waren auch die Ureinwohner Irlands (Zimmer, Zs. d. Savigny-Stift. f. Rechtsgesch. Rom. Abt., XV, 214). Die irischen Kelten waren vermutlich von Haus aus wie ihre britischen und kontinentalen Verwandten blond und blauäugig, wir erleben es hier also, dass aus der Vermischung zweier blonder Rassen eine dunkle hervorgeht. Immer wieder kommt hier der Laie auf die Vermutung, dass es eine spontane Änderung des Typus giebt, dass dieser eben nicht konstant ist. Erwähnt sei noch, dass in der mittelirischen Sage das Haar besonders von schönen Frauen buide 'blond' genannt wird, so bei Étain, Emer, Derdriu. Cuchulinn wird im allgemeinen schwarz gedacht, doch giebt es auch ganz abweichende Schilderungen von ihm.

Ich schliesse mit dem Wunsche, dass das Buch Schraders recht viele Benutzer finden möge. Niemand wird es aus der Hand legen, ohne reiche Belehrung empfangen zu haben. E. Zupitza.

Archiv für Religionswissenschaft, herausgeg. von Prof. Dr. Th. Achelis. Dritter Band, Heft 3. 4. Tübingen, Freiburg i. B., und Leipzig, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1900.

Die beiden ersten Hefte des 3. Bandes des Archivs sind in unserer Zeitschr. X, 348 f. angezeigt worden. Aus dem Inhalt von Heft 3. 4 heben wir hervor: Die Allgemeine Einleitung in die Mythologie aus dem Nachlasse des würdigen H. Steinthal von R. M. Meyer herausgegeben. Prof. Meyer macht mit Recht darauf aufmerksam, dass in dieser fragmentarischen Studie ein letzter klassischer Ausdruck der philosophisch-vergleichenden Schule in der wissenschaftlichen Mythologie vorliege und dass sie schon deshalb historischen Wert habe. — Unter dem Titel Buchreligion und Schriftauslegung erörtert Prof. H. Holtzmann in Strassburg das

wechselnde Verhältnis der Schriftauslegung zu der heiligen Litteratur der Vorzeit, insbesondere zu den heiligen Büchern des späteren Judentums und des Urchristentums. — Prof. E. Müller behandelt auf Grund neuer buddhistischer und tibetanischer Quellen die von ihm schon einmal berührte Sage von Uppalavaṇṇâ im Zusammenhange mit dem ganzen Material, zu dem die Albanus- und Gregoriuslegende gehören. — Von den kleineren Beiträgen seien die umfänglicheren genannt: H. Schukowitz, Über die Rosengärten, d. i. alte Friedhöfe (wie er fälschlich zu meinen scheint nur der kleinen Kinder); auch sonst ist manches anfechtbar, das er hier schreibt. Dasselbe muss ich über die Mythologischen Studien im Gebiete des Baldermythus von Fr. Losch urteilen, die an desselben Verfassers Buch: Balder und der weisse Hirsch (Stuttgart 1892) sich anlehnen, das bei manchem Anzuerkennenden doch unmethodisch und ohne Beherrschung des Stoffes geschrieben ist. Jetzt zieht Herr Losch auch das Spielmannsgedicht von König Oswalt zu dem Balderkreise, wegen des Hirsches und der Quellenerweckung! K. Weinhold.

Kleinere Schriften von Reinhold Köhler. II. Band. Kleinere Schriften zur erzählenden Dichtung des Mittelalters. Herausgegeben von Johannes Bolte. Mit einem Bildnis Köhlers und zwei Abbildungen. Berlin, E. Felber, 1900. S. XII. 700. 8°. — III. Band. Kleinere Schriften zur neueren Litteraturgeschichte, Volkskunde und Wortforschung. Herausgegeben von Johannes Bolte. Mit drei Abbildungen. Berlin, E. Felber, 1900. S. XV. 659. 8°.

Dem ersten Bande der Kleineren Schriften von Reinhold Köhler, den wir in unsrer Zeitschrift IX, 102 anzeigten, sind verhältnismässig rasch der zweite und dritte gefolgt, mit denen die Sammlung schliesst. Es braucht nur an die hervorragende, oder lieber einzige Stellung im Gebiete der Stoffkunde aller erzählenden Dichtung erinnert zu werden, die R. Köhler erreicht hatte, an seine umfassende Kenntnis alles volkstümlichen Lebens, um die grosse Bedeutung dieser Sammlung der zerstreuten kleinen Aufsätze des Weimarschen Doktor Allwissend zu bezeichnen. Dazu kommt, dass Johannes Bolte der Herausgeber ist, der dem Verstorbenen sehr erfolgreich nacheifert und der ausser der sorgsamen Behandlung der Köhlerschen Drucke und Handschriften Ergänzungen aus offener Hand spendete. So besitzen wir in diesen drei Bänden ein unentbehrliches Hand- und Nachschlagebuch für alle oben bezeichnete Forschungsgebiete, das Köhlers Andenken sehr lange erhalten und dem trefflichen Sammler und Herausgeber viel Dank verdienen wird.

In dem zweiten Bande bilden den Gegenstand der Köhlerschen Forschungen meist „einzelne Erzählungsstoffe, Motive, poetische Formeln, denen er durch alle Länder und Jahrhunderte nachspürt, um sie miteinander zu vergleichen“.

Der dritte Band zerfällt in vier Abteilungen: 1. Zur neueren Litteraturgeschichte, 2. Zur Volksdichtung (Lied, Spruch, Rätsel, Sprichwort), 3. Zum Aberglauben und Volksbrauch, 4. Zur Wortforschung. Hier vor allem tritt die weitumfassende Belesenheit und Sachkunde R. Köhlers hervor, seine überall einsetzende Forschung im einzelnen, zugleich seine strenge Sachlichkeit. Wenn die grosse Sammlung im übrigen nur bereits Gedrucktes, aber Ergänztes und Nachgeprüftes bietet, so enthält der dritte Band auch bisher Ungedrucktes (No. 25. 29. 59. 63). Das unqualifizierbare Verhalten des Prof. Dr. Anton Herrmann in Budapest, der 1892 von

Köhlers Schwestern ein Manuskript entlehnte und es hartnäckig zurückbehält, hat den Abdruck dieser Reliquie hier unmöglich gemacht.

Erinnert sei zum Schluss an die durch J. Bolte und Erich Schmidt aus dem Nachlasse herausgegebenen Aufsätze R. Köhlers über Märchen und Volkslieder (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1894, vgl. unsre Zeitschrift IV, 98), die mit den Kleineren Schriften innerlich zusammenhangen. K. Weinhold.

Friedrich Vogt, Die Schlesischen Weihnachtspiele. Mit Buchschmuck von W. Wislicenus, sowie 4 Gruppenbildern der Batzdorfer Weihnachtspiele. Leipzig, B. G. Teubner, 1901. S. XVI, 500. 8°. Mit 2 Tafeln. (Schlesiens volkstümliche Überlieferungen, Sammlungen und Studien der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, herausgegeben von Friedrich Vogt, Band 1.)

In reicher, geschmackvoller Ausstattung tritt die erste grössere Veröffentlichung der vor sechs Jahren begründeten schlesischen Gesellschaft für Volkskunde am Jahrhundertende vor den Kreis der Freunde deutschen Volkstums. Dass wir von Vogt eine wohldurchdachte, sorgsame Arbeit erhalten würden, stand zu erwarten. Er hat sich jedoch keineswegs auf eine saubere Edition der zahlreichen, durch die Mitglieder der Gesellschaft zusammengebrachten Texte beschränkt, sondern zugleich eine Rekonstruktion und Entwicklungsgeschichte geliefert, die wir geradezu als musterhaft bezeichnen dürfen. Hatte K. Weinhold 1853 in seinem grundlegenden Werke „Weihnacht-Spiele und -Lieder in Süddeutschland und Schlesien“ von dem germanischen Feste der Wintersonnenwende ausgehend die Weihnachtsfeier der christlichen Kirche des Mittelalters geschildert, um dann unter Einflechtung zahlreicher unedierter Texte die volksmässigen Weihnachtspiele des 16.—19. Jahrh. durchzugehen und auch die Entwicklung des Weihnachtsliedes zu skizzieren, so disponiert Vogt sein Buch nach den drei Klassen der schlesischen Weihnachtspiele: 1. Adventspiele, 2. Spiele von Christi Geburt und 3. Herodesdramen und Sternsingerspiele. Von diesen drei Arten wird nur die erste und dritte auch für sich allein aufgeführt, die Geburt Christi aber stets entweder mit dem Adventsbesuche des Christkindes oder mit dem Dreikönigspiele vereinigt. Während die beiden letzten Stücke naturgemäss auf die Erzählung der Evangelien zurückgehen, liegt uns in den Adventspielen ein Stück germanischen Heidentums in christlicher Vermummung vor. Hier tritt ein bekränztes und verschleiertes Mädchen, welches das Christkind vorstellt, in die Häuser, um nach dem Fleisse und der Frömmigkeit der Kinder zu fragen, wobei ihm seine Begleiter, die Engel Gabriel und Immanuel, Petrus und Ruprecht (auch Duprick oder Josef geheissen), Auskunft erteilen, und die guten Kinder mit Gaben aus seinem goldenen Wagen belohnen. Klar zeigt Vogt, nachdem er die verschiedenen Fassungen der schlesischen und der übrigen deutschen Adventspiele besprochen, dass diese nicht aus den von gelehrten Schulmännern in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bearbeiteten Adventspielen (aus Altenburg, Görlitz, Nürnberg, Zittau u. s. w.) erwachsen sein können, sondern nach Form und Charakter ins 16. Jahrhundert zurückreichen. Dies Kinderexamen durch den heiligen Christ aber ist wiederum eine protestantische Umgestaltung der mittelalterlichen Nikolausspiele, in denen der Schutzpatron der Schüler an seinem Gedenktage durch Umzüge und Dramatisierung der auf ihn bezüglichen Legenden gefeiert wurde. Neben der Gestalt des kinderfreundlichen Bischofs Nikolaus lebt

nun in den Volksspielen von Christkindels Einkehr auch die Erinnerung an die Erscheinung einer heidnischen Schicksalsgöttin, die in Süddeutschland Frau Berchta, in Mitteldeutschland Frau Hulda oder Holle heisst, und die Sitte der Umzüge vermummter Gesellen zur Weihnachtszeit (Perchtenlaufen) fort. An jene mahnt noch die weissverschleierte Frau der Adventspiele und ihr goldener Wagen; der Name ihres zottigen Begleiters Ruprecht wird nicht mit Grimm als Hruodperaht (Ruhmglänzender, = Wuotan), sondern als Rûhpert, der rauhe Bercht (entsprechend dem nd. Rûklâs = rauher Nikolaus) gedeutet. — In den Kapiteln, welche den schlesischen Christigeburt- und Herodesdramen gewidmet sind, geht Vogt die älteren Bearbeitungen dieser Stoffe durch und zeigt, wie in den eingelegten Liedern und einzelnen Zügen die mittelalterliche Tradition und das Vorbild des Hans Sachs und anderer Dramatiker seiner Zeit sich bis auf den heutigen Tag lebendig erweist. Aus Cochems Leben Jesu von 1680 stammt, wie schon Ammann erkannte, die Scene des Prozesses wider den gefallenen Menschen und das Gespräch zwischen dem Pilger und dem getreuen Hirten. Auch in diesen Abschnitten ist die Untersuchung mit Vermeidung alles überflüssigen Ballastes knapp und fasslich geführt.

Unter den in die Abhandlung eingestreuten Texten sind neben verschiedenen Adventspielen und Sternsingerliedern das Batzdorfer Weihnachtspiel (S. 247), ein in neun Varianten vorhandenes Sternsingerspiel (S. 317), ein Schmiedeberger Dreikönigsspiel (S. 332) und drei Herodesdramen aus Breslau, von der Heuscheuer und aus Friedersdorf (S. 340) hervorzuheben. Wo die Melodien der Liedereinlagen zu erlangen waren, sind sie jedesmal mitgeteilt. Die Darsteller des Batzdorfer Weihnachtspieles werden uns nach photographischen Aufnahmen vorgeführt. Interessant ist der S. 339 geführte Nachweis, dass ein Batzdorfer Dreikönigslied wörtlich aus einem tschechischen Liede übersetzt ist, das seinerseits freilich wieder auf ein deutsches Original zurückgeht. Da aber Vogt die Volksüberlieferungen nicht bloss für die Wissenschaft, sondern auch für das Leben nutzbar machen wollte, hat er drei Stücke beigegeben, die er für Aufführungen bearbeitet und 1899 selber in Breslau zur Aufführung gebracht hat: 1. ein aus den verschiedenen Riesengebirgsfassungen zusammengestelltes Adventspiel (S. 122), 2. ein schon durch Volkmer bekannt gemachtes Glatzer (Lichtenwalder) Christkindelspiel (S. 257), 3. einen Glatzer Herodes, den schon Pfarrer Scholz aus den Friedersdorfer und Reinerzkroner Aufzeichnungen mosaikartig gewonnen hatte (S. 423). Sorgfältige Anmerkungen legen über die benutzten Vorlagen im einzelnen Rechenschaft ab.

Berlin. Johannes Bolte.

Max Herrmann, Jahrmarktsfest zu Plundersweilern. Entstehungs- und Bühnengeschichte. Nebst einer kritischen Ausgabe des Spiels und ungedruckten Versen Goethes, sowie Bildern und Notenbeilagen. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1900. 292 S. 8°.

Die vortreffliche und methodisch sehr interessante Untersuchung Herrmanns hat insofern noch besondere Bedeutung, als sie an einem glücklichen Einzelfall die nahen Berührungen von Volkskunde und Litteraturgeschichte an den Tag legt. Wohl geht sie in erster Linie litterarhistorischen Problemen nach, indem sie Goethes geniales Scherzspiel in dem ganzen Verlauf seines litterarischen Lebens verfolgt, von dem ersten Auftauchen der Konzeption bis zu den letzten Ausläufern seines theatralischen Nachlebens. Weil aber das „Jahrmarktsfest" derjenigen Periode

in Goethes Leben angehört, in der er zu der volkstümlichen Dichtung die engsten Beziehungen unterhielt, so führt Herrmanns eingehendes Quellenstudium ohne weiteres in interessante Gebiete der Volkskunde ein. Das wirkliche Jahrmarktsfest ist eine volkstümliche Schaustellung, die stets auf die erregte Teilnahme weiter Volkskreise rechnen kann. Daraus geht dann bald eine Übersetzung dieses bunten Treibens aus dem Markt auf die Bühne hervor; die Gebildeten sollen — wie bei Goethe — der Anschauung dieses Volkslebens teilhaftig werden, ohne sich selbst mitdrängen und stossen lassen zu müssen. Mit glücklichem Eifer hat Herrmann Bühnenspiele zu diesem Typus aus verschiedenen Litteraturen gesammelt. Und ferner: einzelne Gestalten aus dem Jahrmarktstreiben werden gewissermassen von der Strasse in die Stube heraufgerufen. Die mannigfaltigen „Ausrufe" werden in einer besonderen Litteratur gesammelt: die stehenden Ankündigungsrufe von Milchmädchen und Kohlenmann — wieder ein von Goethe benutzter volkstümlicher Typus. Endlich lebt aber schon inmitten des Jahrmarktstreibens selbst ein dramatischer Ansatz: der Guckkastenmann führt gleichsam Ausstattungsstücke, der Schattenspielmann Pantomimen in kleinem Massstabe vor, während neben ihnen das Affentheater die eigentliche Bühne verkleinert wiederholt. (Ein hübsches Dichterspiel der verdienten Frau Elise Mentzel hat kürzlich den jungen Goethe in der Mitte dieser volkstümlichen Marktscenen dargestellt.) So entwickeln sich auch, zwischen „Volk" und „Gebildeten" schwebend, Volkslieder, die an das Jahrmarktstreiben symbolisch oder realistisch anknüpfen und ganz direkt auf den Dichter von Plundersweilern gewirkt haben. Eine ganze neue Welt von volkstümlicher Halbkunst wird in Herrmanns Buch uns wie in den kleinen, aber deutlich umrissenen Bildern des Guckkastenmanns sichtbar, und ein vortreffliches Register gestattet uns obendrein, die sonst schnell verschwindenden Schattenrisse festzuhalten und wieder aufzufinden. Auch geschickt ausgewählte Bilder verdeutlichen, was Goethe vorfand; scheinen doch auch die typischen Darstellungen der bildenden Kunst auf die Figuren seines Jahrmarktsfestes gewirkt zu haben. So erhalten auch die Freunde der Volkskunde reiche Belehrung aus diesem wichtigen Beitrag zur „Goethe-Philologie", dem nicht unverdient das Glück zu teil ward, noch ungedruckte Couplets von Goethe bringen zu dürfen!

Berlin. Richard M. Meyer.

Oskar Kallas, Achtzig Märchen der Ljutziner Esten, gesammelt. (Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. 20. Bd., 2. Heft.) Jurjew (Dorpat), Schnakenburg 1900. (Leipzig, K. F. Koehler). S. 83—405. 8°.

Im russischen Gouvernement Witebsk nahe bei der Stadt Ljutzin leben mitten in die lettische Bevölkerung eingesprengt einige Tausend katholischer Esten, deren interessante Kultur, Bräuche, Lieder, Rätsel und Märchen O. Kallas 1893 im Auftrage der finnischen Litteraturgesellschaft genauer erforscht hat. Nach ihren eigenen Überlieferungen sind ihre Vorväter „vor 4—6 Geschlechtern" aus dem „Lande der Schweden" infolge der Drangsale der Leibeigenschaft und des Krieges nach Polen ausgewandert, ein Ereignis, das in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. stattgefunden haben muss, da Livland 1710 russisch wurde. Ihr lutherisches Bekenntnis haben sie in der Fremde mit dem katholischen vertauscht; auch ist ihnen das Bewusstsein, dass es ausser ihnen noch andere estnisch redende Stammesgenossen gebe, abhanden gekommen. Mit Staunen und Freude wurden daher die estnischen

Zeitungen und das Neue Testament in derselben Sprache, das ihnen Kallas gab, aufgenommen.

Die Überlieferungen dieser lange isolierten Gemeinden mit denen der estnischen Heimat zu vergleichen, hat natürlich für die Forscher ein besonderes Interesse. Denn wenn die Ljutziner Esten auch manche Lieder und Märchen von ihren lettischen und russischen Nachbarn übernommen haben, so darf man doch als ziemlich sicher annehmen, dass dasjenige, was mit der Volksdichtung der übrigen Esten übereinstimmt, schon vor mehr als 200 Jahren von den Auswandrern mitgebracht wurde; denn als auch hier die Leibeigenschaft begann, hörte jede Verbindung mit dem Mutterlande auf. In der vorliegenden Arbeit giebt nun Kallas ausser einer gut orientierenden ethnographischen Einleitung die 80 Märchen, die er aufzeichnen konnte, im Originaltext (S. 203—405) und in einer Verdeutschung (S. 115—202), die bei 12 Stücken vollständig ist, bei den übrigen aber sich auf eine kürzende Inhaltswiedergabe beschränkt. Wenn auch vergleichende Anmerkungen fehlen, so zeugt doch die Zusammenordnung der verwandten Nummern von der Umsicht und Sorgfalt des Herausgebers. Neben vielen in ganz Europa und weiterhin verbreiteten Märchen- und Schwanktypen finden wir auch eigentümliche Stücke, wie 21. 25. 43—49. 52. 55; gut erzählt sind besonders die Fuchsmärchen.

Zur ersten Orientierung über die wertvolle Sammlung, die wir hiermit allen Märchenforschern bestens empfehlen, mögen noch einige Verweise auf bekanntere Parallelen folgen: No. 1 'Der Schützling des Steinkönigs': vgl. zum Anfange Grimm, KHM. No. 136 (Eisenhans), zu den ausgeschnittenen Drachenzungen Köhler, Kleinere Schriften 1, 399. 430. — No. 2—6 'Domka und Adamka': vgl. Grimm No. 60 'Die zwei Brüder'. — No. 7 'Der entflohene Königssohn': Köhler 1, 388 und 330. — No. 9 'Erbsenheld, Eichenbieger und Bergewälzer': Köhler 1, 437. 543. — No. 11 'Jaan der Königssohn': Köhler 1, 418. 551 (Tierschwäger). — No. 12 'Jaan der Königssohn': Köhler 1, 161 (vergessene Braut); der Eingang kehrt in No. 34 wieder. — No. 13—14 'Der Retter der Königstochter': Köhler 1, 145. 432 (Traum von künftiger Erhöhung) und 330 (Grindkopf). — No. 15—17 'Die klugen Brüder und der einfältige Bruder': Köhler 1, 55. 551. — No. 18 'Die klugen Brüder und der einfältige Bruder': Köhler 1, 539; zum Eingange Gonzenbach, Sicilianische Märchen No. 64. — No. 19—20 'Der in eine Schlange verwandelte Mann': Köhler 1, 315; zur Aufgabe 'nicht nackt, nicht bedeckt' ebenda 1, 447. — No. 22—23 'Die Königin und ihre zwölf Söhne': Gonzenbach No. 5 (Gespräch der Schwestern) und 24 (verleumdete Frau); zum Schlusse S. 148, Gonzenbach No. 25 und Köhler 3, 228. — No. 24 'Die kämpfenden Brüder': Grimm No. 25 'Die sieben Raben', eigentümlich umgestaltet. — No. 26 'Der Däumling': Grimm No. 37. — No. 27 'Der Mann und der Wind': Grimm No. 36 (Tischleindeckdich u. s. w.). — No. 28—29 'Gottes Sinn, des Hechtes Zunge': Köhler 1, 405. 588 (Pervonto). — No. 30—31 'Bruder, Schwester, des Bruders Knechte': Köhler 1, 304 (treulose Schwester, treue Hunde). — No. 32—33 'Der Wunderring': Köhler 1, 440. — No. 35 'Des Schwarzen Lehrling': Grimm No. 68. Köhler 1, 138. 556. — No. 36 'Der Bettelknabe bekommt des Kaufmanns Habe': Köhler 2, 357. 679. — No. 37 'Der Aschenkönig': Köhler 1, 558 (der gestiefelte Kater). — No. 38 'Die Wirtstochter und das Waisenmädchen heizen die Badestube': Staufe No. 48 in dieser Zeitschrift 9, 88. — No. 39 'Die Wirtstochter und das Waisenmädchen in der Unterwelt': Grimm No. 24 (Frau Holle). — No. 40—42 'Der Bösen Tochter und die Waise': eine Verbindung der Märchen von Aschenputtel und der vertauschten Braut, s. Köhler 1, 368; zu der Wunderkuh und dem aus ihren Eingeweiden entsprossenen Apfelbaume s. Montanus, Schwankbücher 1899, S. 592. — No. 50 'Die ermordete Schwester': Köhler, Aufsätze

über Volkslieder 1894, S. 79 (die Ballade von der sprechenden Harfe). — No. 56 'Der reiche Bruder und der arme Bruder': a) Köhler, Aufsätze S. 99; b) Köhler, Kl. Schriften 1, 409. — No. 58 'Der Sohn tötet den Vater': zum Biegen der jungen Birke vgl. Köhler 3, 42. — No. 59 'Ein Mann sucht des Lebens Ungemach': Bolte-Seelmann, Nd. Schauspiele 1895, S. 42. Montanus S. 626. 658 (Buhler als Teufel beschworen). — No. 60 'Der schlechte Sohn': Pauli, Schimpf und Ernst No. 326 (Geld im Brote). — No. 61 'Der gute Sohn' (tötet bei Hungersnot den Vater nicht): Köhler 2, 324. — No. 62 'Hans der Dieb': verschiedene Streiche aus den Märchen vom Meisterdieb (Köhler 1, 210. 307. 415. 447) und dem Volksbuch Salomon und Markolf (v. d. Hagen, Narrenbuch 1811, S. 249. 264. 506). — No. 63 'Das einfältige Weib': Frey, Gartengesellschaft No. 1. Köhler 1, 71. 341. — No. 64 'Gott und der Böse': Grimm No. 198 und diese Zeitschrift 8, 21. — No. 67 'Des Weibes List': Bolte, Ztschr. f. vgl. Littgesch. 7, 456 No. 4. 11, 70 (Teufel kastriert). — No. 70 'Der Gehörnte und der Bär': Köhler 1, 72 (Schrätel und Wasserbär). — No. 72 'Der Fuchs als Gänsehirt': Köhler 1, 106. — No. 73 'Des Fuchses Stücklein': Köhler 1, 71. 107. 197.

Berlin. Johannes Bolte.

Osterlandsagen. Sagen, Bilder und Geschichten aus dem Altenburger Ostkreise. Herausgegeben von Prof. Dr. M. Geyer. Altenburg, A. Tittels Verlag, 1901. S. XVI. 211. 8°.

Das Landgebiet, dem die Sagen und Geschichten dieses Buches angehören, ist der Ostkreis des Herzogtums Sachsen-Altenburg oder die Altenburger Pflege mit der Hauptstadt. Mythische Sagen sind nur zum kleineren Teil hier gegeben, überwiegend sind es geschichtliche Überlieferungen, die dann auch meist schriftlichen Quellen entnommen sind, so den Kollektaneen des Monstaber Pfarrer Tauchwitz († 1633), den Nachrichten und dem Tagebuch des P. M. Sagittarius (1660—70), der Kirchengalerie des Hofprediger Sachse (Dresden 1841 f.) u. a. Der Herausgeber hat den einzelnen Stücken erläuternde Anmerkungen beigegeben. Wir glauben gern, dass die Altenburger in dem Büchlein, das die Geschichten einfach und schlicht wiedergiebt, gern lesen werden. Für mythologische Forschung bietet es wenig. K. W.

Paul Sébillot, Contes des Landes et des Grèves (le I. vol. de la bibliotheque du glaneur bréton). Rennes, Hyac. Caillière, 1900. S. XI. 306. 8°. — Les coquillages de Mer. Paris, J. Maisonneuve, 1900. S. V. 109. kl. 8°.

Das erste dieser beiden neuen Bücher des unermüdlichen Herrn P. Sébillot bringt Geschichten aus dem französisch sprechenden Teil der Côtes-du-Nord und aus der Ille-et-Vilaine. Alle sind nach 1882 gesammelt, und daher ist keine in den drei Bänden der Contes populaires de la Haute-Bretagne gedruckt, wohl aber wurden die meisten in einer ganzen Anzahl von Zeitschriften hier und da verstreut veröffentlicht. Aus der Ille-et-Vilaine wurden nur 10 der 41 Erzählungen gewählt, weil die dort erzählten Geschichten weniger eigentümlich und originell sind als die der Côtes-du-Nord. Die interessantesten sind die Sagen von den Höhlen an der Meeresküste, die in der Bai von Saint-Malo und der von Saint-Brieuc sich

finden. — Hingewiesen sei auf eine Variante der weit verbreiteten Polyphemsage (No. 20, le géant qui n'avait qu'un oeil S. 198f.), dann No. 30 die Geschichte vom Gevatter Tod (le compère la Mort, wo also der Tod nicht weiblichen Geschlechts ist, wie sonst im französischen, sondern männlichen, gleich dem niederbretonischen Anku); No. 31 la Mort et le bonhomme, eine Variante des Schmidts von Jüterbog: No. 28 l'homme qui vendit sa peau au diable, wo der Teufel durch den priesterlichen Sohn des dem Teufel verschriebenen um seine Beute geprellt wird. — Den Schluss machen zehn komische Geschichten, ziemlich zahme, da P. Sébillot die bedenklichen hier ausschloss. Die Basse-Brétagne kennt sie nicht, wohl aber die Haute-Brétagne und noch mehr die Ille-et-Vilaine. Auch unter jenen zehn begegnen wir mehr oder minder verbreiteten Motiven.

Les coquillages de Mer sind der Beginn einer Reihe volkskundlicher Monographien, die unter dem Titel Melanges traditionnistes von den Herren P. Sébillot und Julien Vinson in Aussicht stehen. In dem vorliegenden Büchlein werden im 1. Abschnitt die lebenden Schaltiere nach Namen, Sprichwörtern, Rätseln, Sagen und Aberglauben medizinischer Verwendung behandelt. Im 2. Kapitel erscheinen die Muscheln und Gehäuse nach gleichen Richtungen. Es ist die erweiterte Fassung eines in der Revue d'Ethnographie 1886 erschienenen Artikels.

K. W.

Tales of Tennalirama (The famous court jester of Southern India). Madras 1900. S. VI. 46. 8°.

Pandit S. M. Natesa Sastri, ein südindischer Gelehrter, der weiteren Kreisen bisher wohl nur durch seine Veröffentlichungen im Indian Antiquary bekannt gewesen ist, hat im vergangenen Jahre eine Sammlung von 17, bezw. 16 Eulenspiegelstreichen unter dem Titel „Tales of Tennalirama" herausgegeben, die für die Folkloristen immerhin von Interesse ist, zumal ja derartige Anekdoten gerade in Indien nicht allzu häufig zu einem Ganzen vereinigt begegnen, so beliebt Witz und allerlei Schwänke sonst auch in Indien stets gewesen sind. Im Kathāsaritsāgara wäre auf Buch 61 zu verweisen; ferner muss hier der Śukasaptati gedacht werden, wenn auch die hier beliebten Scherze, dem Grundgedanken des Buches entsprechend, sehr eintönig sind. Der Held ist der Hofnarr eines Königs Kṛṣṇadeva Rāya, der in das XVI. Jahrhundert gehört; seine Streiche sind noch heute in Südindien wohlbekannt, und seine Witze gehen dort jetzt noch von Mund zu Mund. Nach unserem Geschmacke sind die mitgeteilten Schwänke freilich recht albern — der Übersetzer macht in der Vorrede selbst darauf aufmerksam — aber sie sollen auch gar nicht etwa ästhetisches Wohlgefallen erwecken, sondern vielmehr dem Folkloristen bei seinen Untersuchungen willkommene Ergänzungen bieten und neue Gesichtspunkte eröffnen; ausserdem gewährt uns das Buch einen tiefen Einblick in das Treiben an indischen Königshöfen. Der beschränkte, despotische und launenhafte Herrscher; der lüsterne Hauspriester; die geldgierigen Brahmanen; die Hofdichter und -gelehrten, die so häufig in Angst und Sorge sind, es könnte ihnen durch einen fremden Nebenbuhler ihre einträgliche Pfründe mit Erfolg streitig gemacht werden — das alles sind Typen, die für die indische Welt so charakteristisch sind: sie begegnen uns in der Litteratur auf Schritt und Tritt, z. B. auch im Bhojaprabandha, und sind für den Kulturhistoriker über allen Zweifel sicher bezeugt. Auf dem Gebiete der vergleichenden Märchenkunde wird der Kenner gewiss auch manchen alten Bekannten wiedererkennen; und was den Finger- und Zeichensprachen-Scherz S. 37 anlangt, so wäre dazu etwa nachzulesen, was Vät-

syāyana im Kāmasūtra S. 33 und Yaśodhara S. 39 darüber bemerkt; übrigens erinnert die Stelle auf das lebhafteste an ein Kapitel im Rabelais! Prof. Zachariae verweist mich auf Köhler, Kleine Schriften, I, 513 und II, 179 ff. — Als Probe diene No. 7: „When the mother of the Rāyar (das ist der König) was about to die, she wanted a mango fruit to eat; but before it was brought she expired. The Rāyar was very sorry that he was not able to fulfil the last wishes of his mother. and sending for some Brâhmaṇs he said to them: — „My mother set her heart on a mango fruit, but died before it was given her. By what means can I appease her soul?" To this they replied: — „If you make mango fruits of gold and present them as gifts to Brâhmaṇs on the occasion of the annual ceremony of your mother her soul will be pacified." The Rāyar believed it and made the gifts accordingly. Next day Tennâlirâma invited to his house all those Brâhmaṇs who had received such gifts saying that the annual ceremony of his mother was taking place in his house. There he heated the handle of an iron ladle and cauterized each guest in two places. They all went away weeping and reported the matter to the Râyar. The Râyar sent for Tennâlirâma and said, „Why did you do this outrageous act?" He said: „My mother in her last moments was suffering from convulsions in her hand and feet. Cauterizing was recommended. But before the hot handle of the iron ladle could be brought she expired. To appease her soul, I acted in this manner." On hearing this explanation the Rāyar laughed long and loud." — Auf S. 37 sind die Anmerkungen zu streichen. Zu beziehen ist das Buch durch Otto Harrassowitz, Leipzig.

Halle a. d. S. Richard Schmidt.

Hoffmann von Fallersleben, Unsere volkstümlichen Lieder. Vierte Auflage, herausgegeben und neu bearbeitet von Karl Hermann Prahl. Leipzig, W. Engelmann, 1900. S. VIII. 349. 8°.

Mehr als dreissig Jahre sind seit dem Erscheinen der 3. Auflage von Hoffmanns trefflichem Verzeichnis volkstümlicher Lieder verstrichen, und die Liederforschung hat seitdem nicht gerastet, sondern manchen Schritt vorwärts gethan. Von vielen namenlos umlaufenden Texten und Weisen ist durch tüchtige Gelehrte, wie Max Friedländer, John Meier, Arthur Kopp u. a., Urheber und Entstehungszeit aufgedeckt und sicher gestellt worden. Insbesondere hat Meier für eine grosse Anzahl von Liedern, die von Volksliedersammlern aus dem Munde des Volkes aufgezeichnet und als dessen Erzeugnisse betrachtet worden waren, die Herkunft aus dem Kreise der Kunstdichter erwiesen und darauf seine Theorie gegründet, dass zwischen Kunstlied und Volkslied überhaupt kein organischer Unterschied bestehe, sondern das Wesen des letzteren im Anempfinden und Zurechtstutzen des zuvor von einem Einzelnen Geschaffenen liege. Durch solche Einzelarbeiten ermutigt, hat sich Prahl entschlossen, ihren Ertrag in einer umgestalteten Ausgabe des Hoffmannschen Werkes zusammenzufassen, und wir dürfen uns dessen freuen.

Mit anerkennenswertem Fleisse hat er nicht allein die gedruckte Litteratur studiert, sondern auch den hsl. Nachlass Hermann Kestners und Hoffmanns von Fallersleben verwertet und ist auf ihren Pfaden selbständig weiter geschritten. Ausgeschieden hat er Hoffmanns einleitende Charakteristik neuerer Sammlungen und eine Reihe von Liedern, die heut nicht mehr als Volkslieder zu betrachten sind, dafür aber so viele neue Lieder eingesetzt, dass ihre Zahl bis auf 1350 Nummern (einige nachträgliche Einschaltungen ungerechnet) angewachsen ist. Eine praktische

Neuerung ist ferner die Vereinigung der biographischen Nachrichten über Dichter und Komponisten mit dem Namensverzeichnisse; das ehedem der Vorrede angehängte chronologische Liederregister ist an den Schluss gestellt.

Leider wird unser Wohlgefallen an dem stattlichen und im ganzen recht zuverlässigen Werke, das weiteren Bestrebungen auf diesem Gebiete als willkommene Grundlage dienen wird, einigermassen getrübt durch das Eingeständnis des Verf.s, dass er nicht Musiker sei und daher die Melodiennachweise aus zweiter Hand schöpfen müsse. So sind in der That manche Kompositionen übergangen, die angeführt werden mussten; Georg Forsters Frische Liedlein sollen 1665 gedruckt sein; Lindpaintner heisst konsequent Lindpaitner, Carl Loewe, der überhaupt sehr stiefmütterlich behandelt wird, erscheint stets als Karl Löwe, Chr. Kalkbrenner als Kaltbrenner, T. H. Bayly als Bagly u. s. w. — Manche Inkonsequenz zeigt ferner die Datierung der Lieder. No. 751 'Jetzund kömpt die Nacht herbey', eine Dichtung des 1639 verstorbenen Opitz, führt die Überschrift 'vor 1641', während sie doch schon in Opitz' Teutschen Poemata 1624, S. 92, gedruckt ist. Über die Geschichte dieses Stückes vgl. Bolte, Zs. f. dtsch. Phil 25, 34; Serapeum 1870, 154; Bäumker, Das kathol. deutsche Kirchenlied 2, 254 und Musica sacra 1896, No. 24; eine schwedische Übersetzung von Joh. Paulini bei Hanselli, Samlade Vitterhetsarbeter 6, 259 (1863). No. 988 'Sassa geschmauset' soll seit 1557 (verdruckt 1757) existieren, weil damals Schildo den verbreiteten lateinischen Hexameter 'Ede bibe lude, post mortem nulla voluptas' citiert. Das trochäisch gebaute Lied 'Gestern Abend ging ich aus' (No. 493) soll aus dem 16. Jahrh. stammen, weil Husemann 1575 eine gereimte lateinische Hasenklage aufgezeichnet (warum wird da nicht lieber z. B. Hans Sachs, Fabeln und Schwänke ed. Goetze No. 165 genannt?); der gleichen Zeit soll die No. 412 'Es ritten drei Reiter zum Thore hinaus' angehören, deren zweite Strophe damals in anderen Liedern vorkommt. No. 436 'Es wollt ein Küferle wandern' erhält gar das Zeugnis 'seit dem 13. Jahrhundert'. In all diesen Fällen ist aber nicht scharf geschieden zwischen dem Motiv und seiner vorliegenden Ausgestaltung; gelang es nicht, letztere zu datieren, so musste eben das Datum in der Überschrift fortbleiben. Hingegen konnten Uhlands Lieder leicht mit Hilfe der kritischen Ausgabe von Hartmann und E. Schmidt noch genauer datiert werden. — Mehrfach hätten auch die litterarischen Hinweise auf neuere, in Zeitschriften verstreute Liederforschungen reichlicher bemessen sein dürfen; Böhmes Sammlungen, so wenig sie strengeren Ansprüchen genügen, sollten z. B. bei No. 332, 817, 849 u. a. angeführt werden.

Ein paar anspruchslose Nachträge mögen folgen. No. 68 'An einem Fluss, der rauschend schoss' steht dänisch bei J. Madsen, Folkeminder fra Hanved Sogn ved Flensborg 1870, S. 133. — No. 317 'Ein Herz, das sich mit Sorgen quält' vgl. Altpreuss. Monatschr. 31, 689 No. 98. — No. 332 'Ein niedliches Mädchen', vgl. Köhler-Meier, Volkslieder von der Mosel No. 200. — No. 427 'Es war ein junges Mädchen', vgl. die Bearbeitungen von Weisse (Die Liebe auf dem Lande 1768) und Löwen (Romanzen der Deutschen 2, 178. 1778). — No. 441 'Es zogen drei Bursche', vgl. meine Bemerkung über Uhlands Vorbild in Runzes Ausgabe von Loewes Werken 10, VII (1901). — No. 590 'Ich bin der Doktor Eisenbart', vgl. A. Kopp in der Zeitschrift für Kulturgeschichte 1900. — No. 840 'Mag auch die Liebe weinen', vgl. Krummacher, Festbüchlein 1, 136 (2. Auflage 1810). — No. 1105 'Über die Beschwerden dieses Lebens', vgl. Stieglitz in Steglitz (A. Kopp), Die Friedenspfeife 1893, S. 41. — No. 1179 'Was brucht me i der Schwyz' geht auf ein Lied des 17. Jahrh. zurück; vgl. Bolte, Der Bauer im deutschen Liede 1890, No. 7 (Acta germanica 1, 207).

Die Frage, ob unter die Schar der von Prahl aufgenommenen, heute volkstümlichen Lieder nicht dies oder jenes fehlende Stück aufgenommen zu werden verdiente, will ich nicht erörtern; hier wird der persönliche Geschmack meist verschieden urteilen. Nur auf den Ursprung eines bekannten Liedes möchte ich noch kurz hinweisen. Bei Ditfurth (Fränkische Volkslieder 2, 129 No. 173. 1855) steht folgender in Bamberg aufgezeichneter Text:

Schwarzbraunes Mädchen, du hast ein schönen Kopf, juhe!
Der schöne Kopf ist deine,
Das Herzen dran ist meine,
Schwarzbraunes Mädchen, du hast ein schönen Kopf. (4 Str.)

Ähnlich im Leipziger Commersbuch 1869, S. 174. Das Urbild dazu ist ein Gedicht 'Susannchen' in der von Wilhelm Müller herausgegebenen 'Askania, Zeitschrift für Leben, Litteratur und Kunst' 1, 469 (Dessau 1820), auf das ich durch eine in Reinhold Köhlers Nachlass vorgefundene Notiz von K. Elze aus dem Jahre 1873 aufmerksam wurde. Der Verfasser, der sich hinter dem Initialen L. birgt, ist vielleicht Otto Heinrich Graf von Löben, der an der Askania mitarbeitete:

1. Susannchen, Susannchen,
Mit deinem Schwanenhals;
Der Hals der ist zwar deine,
Das Hälsen doch ist meine,
So häls' ich dich die ganze Zeit
In lauter trauter Lieb' und Freud'.

2. Susannchen, Susannchen,
Du bist mein liebes Herz;
Das Herz das ist zwar deine,
Das Herzen doch ist meine,
So herz' ich dich die ganze Zeit
In lauter trauter Lieb' und Freud'.

3. Susannchen, Susannchen,
Dein Aug' ist himmelblau;
Das Aug' das ist zwar deine,
Das Äugeln doch ist meine,
So äugeln wir die ganze Zeit
In lauter trauter Lieb' und Freud'.

4. Susannchen, Susannchen,
Im stillen kleinen Haus!
Das Haus das ist zwar deine,
Das Hausen drin ist meine,
So hausen wir die ganze Zeit
In lauter trauter Lieb' und Freud'. L.

Berlin. Johannes Bolte.

Heimatklänge aus deutschen Gauen. Ausgewählt von Oskar Dähnhardt. I. Aus Marsch und Heide. Mit Buchschmuck von Robert Engels. Leipzig, B. G. Teubner, 1901. S. XIX. 170. 8°.

Dr. O. Dähnhardt, Gymnasiallehrer in Leipzig, ist uns schon durch die zwei Bändchen Volkstümliches aus dem Königreich Sachsen (1898) und seine Naturgeschichtlichen Volksmärchen (1898) als eifriger Freund der Volksüberlieferungen und für seinen Beruf begeisterter Lehrer bekannt. Derselbe Zug geht auch durch das neue Buch, eine fein ausgewählte Chrestomathie plattdeutscher Dichtungen in Reim und schlichter Rede, in denen sich das innere Leben, das Denken und Fühlen der niedersächsischen Stämme trefflich ausspricht. Es liegt dem Herausgeber am Herzen, ein Buch für die Jugend und ihre Lehrer herzustellen, ein Stück Volkskunde, die der kleinere Schüler mit Freuden ins Herz schliesst und aus der der grössere sein Vaterland verstehen lernt. In der richtigen Hand wird das Buch segensreich auf die jungen Seelen wirken; aber auch ältere werden gern und mit Gewinn diesen Heimatklängen lauschen, die in wohlgestimmtem volltönigem Geläut aus Marsch und Heide uns erfreuen und erheben.

In zwei weiteren Bändchen werden die mittel- und oberdeutschen Gaue vor uns vorüberziehen. K. Weinhold.

Ν. Γ. Πολίτου: *Παροιμίαι. Τόμος Α' καὶ Β'.* (*Βιβλιοθήκη Μαρασλῆ, ἀριθμ.* 68—71; 110—113.) *Ἐν Ἀθήναις, τύποις Σακελλαρίου* 1899. 1900. LXXVIII und 600 S. 699 S. gr. 8°.

Unter dem bescheidenen Titel „Sprichwörter“ verbirgt sich hier ein Werk, das in der europäischen Sprichwörterforschung eine Epoche bilden wird, sowohl durch seinen Umfang wie durch seinen Inhalt. Es will zwar nur eine möglichst vollständige Sammlung neugriechischer Sprichwörter sein, indessen schon die eine Thatsache, dass die ersten beiden vorliegenden Bände nur den Buchstaben A, d. h. die Sprichwörter enthalten, deren Hauptstichwort mit A beginnt, zeigt nicht nur, dass wir es hier mit einem gross angelegten Sprichwörterlexikon zu thun haben, sondern auch, dass dabei noch etwas Anderes im Spiele sein muss; denn selbst der grosse Reichtum der heutigen Griechen an den Erzeugnissen der Spruchweisheit würde nicht hinreichen, um etwa zehn starke Bände zu füllen — denn auf so viel dürfte das Werk voraussichtlich anwachsen. Aber es entspricht auch gar nicht einem bloss registrierenden Wörterbuch; eher liesse es sich als ein vergleichendes Wörterbuch der neugriechischen Sprichwörter bezeichnen, indem nach dem Muster der sprachvergleichenden Methode zu jedem neugriechischen Sprichwort alle seine europäischen, zum Teil auch aussereuropäischen Verwandten, und zwar in der Ursprache nebst griech. Übersetzung, aufgeführt werden, wie auch die griechischen dialektischen Varianten eines jeden. Diese gewaltige Arbeit konnte dem Verf. nur möglich sein bei einer vollständigen Beherrschung der gesamten Sprichwörterlitteratur. Er hat in der Einleitung des 1. Bandes selbst Rechenschaft über seine Quellen abgelegt, und wir entnehmen daraus, dass er von fremden Sammlungen benutzt hat: 2 polyglotte, 14 italienische, 14 französische, 4 spanische, 3 rumänische, 4 keltische, 7 albanesische, 1 holländische, 6 deutsche, 1 bulgarische, 1 serbische, 2 russische, je 1 litauische und armenische, 5 asiatische, 3 arabische, 7 türkische und je 1 hebräische, lappische und japanische. Dazu ist in den zahlreichen, oft ganze Abhandlungen bildenden Erläuterungen zu einzelnen Fragen (vgl. z. B. I, 436 ff. über „Brot und Salz essen“; 562 ff. „Wer andern eine Grube gräbt u. s. w.“; II, 604 ff. über das goldne Ei; 643 ff. über das Ohrensummen; 226 ff. über die Zwölfzahl des Gefolges; 621 ff. über den Einfluss bestimmter Monate auf das Wetter u. s. w.) fast die ganze folkloristische Litteratur herangezogen worden, so dass man ein Werk deutschen Gelehrtenfleisses vor sich zu haben glaubt, jedenfalls ein solches, auf das die junge griechische Wissenschaft mit Stolz blicken kann.

Denn dass in erster Linie die griechische Lokallitteratur nach gedruckten und ungedruckten Quellen in reichlichstem Masse ausgebeutet ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Allein 139 gedruckte Sammlungen standen dem Verf. zu Gebote, wozu noch zahlreiche handschriftliche aus den verschiedensten Gegenden griechischer Zunge kommen, die sich auf etwa 18 000 Nummern belaufen, so dass das ganze Werk etwa 25 000 Sprichwörter enthalten wird. Um einen Begriff zu geben von der Fülle des Stoffes, der hier aufgehäuft ist, führe ich einige der häufigsten Stichworte an, nach denen das Ganze angeordnet ist. Unter „Liebe“, „lieben“ (ἀγάπη, ἀγαπῶ) sind 70 Nummern vereinigt (nur die griechischen Sprichwörter werden gezählt); unter „kaufen“ (ἀγοράζω) 26, unter Schwester und Bruder (ἀδερφός -ή) 43, unter „Luft“ (ἀέρας) 25, unter „Blut“ (αἷμα) 25, unter „träge“, „Trägheit“ 44, unter „hören“ (ἀκούω) 73, unter „Fuchs“ (ἀλεποῦ) 50; „Wahrheit“ umfasst 59 Nummern; „Mann“ (ἄνδρας) 81; „Mensch“ 72; „Der Adlige“ (ἄρχοντας) 48; „Geld“ (ἄσπρα) 40; „Ei“ (αὐγό) 97; „Ohr“ (αὐτί) 49 Nummern. Dabei ist

allerdings zu bedenken, dass viele davon nur Varianten sind, deren jeder eine eigene Nummer angewiesen ist. Das ist aber ein offenbarer Mangel der Anlage und zugleich ein Grund für die Breite des Ganzen. Wären alle diese unter einer Grundform zusammengezogen, so wäre nicht nur viel Raum gespart worden, sondern auch die Übersichtlichkeit hätte dadurch gewonnen, zumal jetzt die zusammengehörigen Stücke oft an ganz verschiedene Stellen eines Stichwortes zerstreut sind und nur durch ein etwas unpraktisches System von Verweisungen zusammengehalten werden. In dieser Beziehung hätte das Material einer stärkeren „Durchknetung" bedurft.

Jedenfalls wird das Werk, wenn es sich auch etwas in die Länge ziehen wird — zeitlich und räumlich —, eine unschätzbare Leistung darstellen und für die vergleichende Volkskunde eine unerschöpfliche Fundgrube bilden eben durch die Heranziehung des gesamten nichtgriechischen Sprichwörtermaterials. Man darf daher gespannt sein auf die Ergebnisse, die der Herausgeber im letzten Bande zusammenzufassen gedenkt. Da jedoch darüber noch Jahre hingehen werden, die beiden vorliegenden Bände aber schon genug Stoff in sich bergen, um einen vorläufigen Einblick in die Verteilung desselben zu erlauben, konnte es sich Ref. nicht versagen, dem Herrn Herausgeber vorzugreifen und die zwei Bände daraufhin durchzuarbeiten, wieviel und welche Sprichwörter darin allgemein europäisch, welche nur osteuropäisch, bezw. „balkanisch", und welche ausschliesslich griechisch sind.

Die erste Gruppe, welche die meisten Sprichwörter umfasst, interessiert uns am wenigsten. Es sind meist alte Bekannte mit wenig veränderten Zügen. Um so anziehender ist die zwar nur kleine zweite, osteuropäische, bezw. Balkangruppe, denn ich zählte von ihr nur etwa 134 Nummern unter 35 Stichworten. Da die meisten davon für osteuropäische Auffassung bezeichnend sind, führe ich einige daraus an, wobei ich mich auf die in mehr als zwei Sprachen verbreiteten beschränke: „Die ungeladene Pistole erschreckt zwei" (*ἀδειανός* 4: griech., serb., russ.). — „Ich sprach und ich hörte" (*ἀκούω* 35: griech., rum., türk.). — „Wo man von viel Kirschen (Trauben, Birnen) spricht, nimm ein kleines Körbchen mit (*ἀκούω* 47—55: griech., alban., serb., rum.); entspricht dem Sinne nach unserm: „Viel Geschrei und wenig Wolle". — „Wir haben Salz und Brot gegessen" (*ἅλας* 7: griech., alban., türk., arab., russ.). Dazu giebt Politis eine lehrreiche Studie über die Sitte. — „Klopfe nicht an andrer Thüre, dass man nicht an deine klopfe" (*ἄλλος* 156: griech., türk., russ.). — „Wer um andre Thränen vergiesst, dem versiegen seine Augen" (*ἄλλος* 166: griech., rum., türk., doch auch deutsch). — „Hier reibst du mich und dort juckt es mich" (*ἀλλοῦ* 22 und 50: griech., alban., rum.). — „Der Mensch ist stärker als Eisen und schwächer als Glas" (*ἄνθρωπος* 45); türk. „. . . schwächer als eine Rose"; russ. „Der Mensch ist stärker als Stein und schwächer als Wasser". — „An der Unvermählten Thüre stehen hundert, und einer ist der Esel" (d. h. der sie bekommt): griech., rum., russ. (*ἀνύπανδρος* 5, 6). — Ein echt osteuropäisches Sprichwort — wenigstens der Form nach — ist *ἄσπρα* 31, 37, 39: (Spare) weisses Geld für schwarze Tage (griech., alban., serb., bulg., rum., türk., russ. und venetianisch; in letzteres offenbar erst eingeführt). — „Weiss ist auch der Schnee, doch — ihn die Hunde" (*ἄσπρος* 11—13: griech., alban., rum.: von schönen, aber verdorbenen Menschen). — „Der scharfe Essig schadet seinem Gefäss" (*ἀψύς*: griech., alban., serb., türk., armen.).

Wenn ich nur die in wenigstens drei Sprachen verbreiteten Sprichwörter herausgehoben habe, so geschah dies vor allem darum, weil es mir zweifelhaft erscheint, dass so viele sich nur in zwei Sprachen finden sollen, zumal, wie meistens, in so weit auseinander gelegenen wie das Griechische und Rumänische oder das Griechische und Russische. Hier fehlen — davon bin ich fest überzeugt

— die verbindenden Mittelglieder des Südslavischen. Gerade die Südslaven haben doch im Mittelalter die byzantinische Kultur und damit auch die Volkslitteratur aus erster Hand erhalten, und erst durch sie kam sie zu den Russen und Rumänen. Dass diese offenbare Lückenhaftigkeit aber nicht auf mangelnder Überlieferung, sondern auf unzulänglicher Ausschöpfung der Quellen beruht, zeigt ein Blick auf das Verzeichnis dieser; denn es geht daraus hervor, dass Politis gerade für das Südslavische und auch für das Albanesische einige wichtige Quellen leider unbekannt geblieben sind, auf die schon G. Meyer, Byzant. Zeitschr. III, 398 f. hingewiesen hat, z. B. für das Südslavische Kreks Einleitung in die slavische Litteraturgeschichte[2] 788 ff., sowie die Sammlung in dem Sbornik des Bulgar. Unterrichtsministeriums I, 218 f., III, 246 ff., IV, 194 ff., V, 203—206, VI, 181 ff., VIII, 231 ff., IX, 187 ff. Für das Albanesische vermisst man die allerdings sehr schwer zu erlangende Ἀλβανικὴ Μέλισσα von Mitkos, sowie die eine Anzahl Sprichwörter enthaltenden Grammatiken von Rossi (Rom 1866) und Jarnik (Leipzig 1881). Durch die Benutzung dieser Quellen würden sicher wesentliche Züge für das Bild des osteuropäischen Sprichworts gewonnen werden.

Durch Politis' Sammlung werden wir nun auch in den Stand gesetzt, die dritte Gruppe der spec. griechischen Sprichwörter festzustellen, was für die Erkenntnis des griechischen Volkscharakters natürlich höchst wichtig ist. Die Zahl derselben ist ziemlich gross und beweist, dass die Griechen einen wertvollen Schatz von Spruchweisheit ihr eigen nennen können. Einige charakteristische und zugleich häufige Proben davon seien noch herausgegriffen: „Wen du liebst, den schimpf' auch mal, und wen du hassest, grüsse“ (ἀγαπῶ 64). — „Ein müssiger Mönch ging auf die Fliegenjagd“ (ἀδειανός 3—10). — „Die Schwester schätzt den Bruder gleich einem goldnen Kreuz, und der Bruder die Schwester gleich einem Sack voll Stroh“ (ἀδελφή 2). — Giebt es Galle unter Gatten, giebt es Kämpfe unter Brüdern? (ἀδελφός 11). — Ebenso bezeichnend als häufig ist: „In einem Land, das nicht viel abwirft, lass dich ja nicht lange nieder“ (ἀδιαφόρετος). — „Ich hörte es und der Schweiss brach mir aus, ich sah es, da trat er wieder zurück“ (ἀκούω 2, 3, 19). — „Der Geizhals glaubt, er gewinnt und merkt nicht, wie er verliert“ (ἀκριβός 5—7). — „Des Geizigen Habe kommt in Verschwenders Hände“ (ebenda 27—32). — „Kommt nur in die Mühle, Hunde, braucht kein Mahlgeld zu bezahlen“ (ἀλέθω 4—11: von Leuten, die ihr Eigentum den Zerstörern preisgeben; die Hunde fressen gern den Müllern das Mehl auf). — Weit verbreitet ist auch: „Der Fuchs hatte Arbeitsleute gemietet und ging dann auf den Heuschreckenfang“ (ἀλεπού 11—13: von Leuten, die ihre Arbeit Fremden überlassen und ihrem Vergnügen nachgehen). — „Was hat der Fuchs im Bazar zu suchen?“ (ebenda 44—47). — „Wahrheit ohne Lügen ist wie Speise ohne Salz“ (ἀλήθεια 2, 7, 8 u. s. w.). — „Sprich die Wahrheit und du hast Gott zum Helfer“ (ebenda 46). — „Manolis war ein andrer worden, d. h. er trug die Kleider anders“ (ἀλλάζω 2—4). — „Hier ist der Mönch und dort seine Kutte“ (ἀλλοῦ 12, 15, 18, 29, 32—34). — „Kauf dir im Mai kein Pferd und nimm zu Ostern keine Frau“ (ἄλογον 1, 3, 4, 20: weil nämlich im Mai die Pferde am besten gefüttert und zu Ostern die Mädchen am meisten geputzt sind). — „Des Bauers Arbeit zeigt sich erst auf der Tenne“ (ἀλῶνι 5, 6). — „In der Sünder Lande ist der Ungerechte Richter“ (ἁμαρτωλός 7, 8). — „Der Weinstock braucht einen Weinbauer und das Schiff Matrosen“ (ἀμπέλι 15—19). — „Entweder sollst du sterben, Mann, oder ich will Witwe werden“ (ἄνδρας 2a, 40a, 45: charakterisiert mit falscher Antithese solche, die anscheinend den Ansprüchen andrer nachgeben, in Wahrheit aber alles für sich beanspruchen). — „Dir ward ein böses Schicksal, Mann; alle sind ertrunken und du bist entkommen“ (ebenda 50, 59, 60;

entspricht etwa dem deutschen: Unkraut vergeht nicht). — „Das Land hilft dir, dass du so tapfer scheinst“ (ἀνδρειωμένος 1—5: von solchen, die einen Zweck erreichen, weil ihnen die Umstände günstig sind). — „Gott macht wohl Verwaiste, doch er macht auch ihr Geschick“ (ὀρφανός 17—20). — „Gott behüte dich vor einem neugebackenen Reichen und vor einem stolzen Armen“ (ἄρχοντας 3, 33, 37, 44). — „Es fielen die Sterne herab und es frassen sie die Schweine“ (ἄστρο 5, 6, 8, 11: von Vornehmen, die ins Unglück geraten sind und deren Reichtum in gemeine Hände fällt). — „Er hat Eier und Körbe verloren“ (αὐγό 39, 47, 65: von einem grossen, unerwarteten Verlust). — „Eier sind nicht zum Einsalzen, sondern zum Sieden“ (ebenda 31, 44a, 82, 82a): so sagt der liebenswürdige Gastfreund, wenn er sieht, dass die Gäste allzu ängstlich im Zugreifen sind). — Doch damit muss es genug sein. Auf viele andere anziehende Probleme, zu deren Lösung Politis' Werk erheblich beitragen wird, als z. B. ist der Ursprung der Sprichwörter, ob sie auf altgriechische, auf Fabeln, Märchen oder auf die Bibel zurückgehen (letzterer scheinen besonders viele zu sein), wie ihre geographische Verbreitung sich verhält zu dem Vorkommen in fremden Sprachen (die nur in einzelnen Gegenden vorkommenden scheinen am wenigsten aussergriechische Reflexe zu haben), alles dies wird uns der Herr Verfasser am besten selbst sagen können, wenn er die Summe aus seinem Werke ziehen wird. Möge es ihm vergönnt sein, dass es recht bald geschehe! Der Dank aller Freunde der Volkskunde ist ihm schon jetzt sicher. Denn sein Werk ist von internationaler Bedeutung und verdient internationale Verbreitung. Der billige Preis (6 Frc. der Band) wird auch dazu beitragen.

München. Karl Dieterich.

Wie das Volk denkt. Allerlei Anschauungen über Gesundheit und Kranksein. Vom Standpunkte des Arztes beleuchtet von Dr. med. Robert Rumpe. Braunschweig (Friedrich Vieweg & Sohn) 1900. VIII und 131 S. kl. 8°.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, die Ansichten und Meinungen des Volkes — und nicht immer nur der untersten Schichten desselben — über die Krankheiten und über die Gesundheitspflege, wie sie dem praktischen Arzte so häufig entgegentreten, nach dem heutigen Standpunkte der medizinischen Wissenschaft daraufhin zu prüfen, ob sie auf einem berechtigten Untergrunde ruhen, oder ob sie unberechtigt und vielleicht sogar auch schädlich sind. Um seinen reichhaltigen Gegenstand in übersichtlicher Weise anzuordnen, spricht er die hauptsächlichsten Abschnitte der menschlichen Entwickelung und des menschlichen Lebens der Reihe nach durch: die ersten Lebenstage, die Zahnung, die Pubertät, die Ehe, das Wochenbett, das Säugen, das Altern und das Sterben, und fügt darauf noch eine Besprechung der im Volke bekanntesten Krankheiten an. Er ist bemüht, dasjenige, was bei diesen Dingen im Körper vorgeht, in populärer Darstellung einem weiten Leserkreise begreiflich zu machen. Dann nimmt er bei jedem einzelnen Abschnitt die kritische Beleuchtung der hierher gehörigen Anschauungen der Volksmedizin und der Volksgesundheitslehre durch. Wer sich also von den Volkskundeforschern für diese letzteren interessiert, der findet sie in diesem Buche in systematischer Beziehung zusammengestellt.

Ref. möchte hier aber darauf aufmerksam machen, dass alles, was in das Bereich der Volksmedizin im weiteren Sinne hineingehört, nicht ohne weiteres als ein unmittelbarer und ursprünglicher Ausdruck der Regungen und Äusserungen

der Volksseele angesprochen werden darf. Nicht wenige von diesen Dingen, welche heutigen Tages das Volk auf diesem Gebiete glaubt, sind früher, vor längst vergangenen Zeiten, auch die Meinung der wissenschaftlichen und gelehrten Ärzte gewesen. So ist es also oft veraltete Magistralmedizin, welche im Volke noch unerschüttert ihr Dasein fristet. Lange mag es seiner Zeit gedauert haben, bis diese Lehren so tief in das Volk eingedrungen waren, dass sie ihm allmählich in Fleisch und Blut übergegangen sind. War aber dieser Zustand einmal erreicht, dann vermochten auch die Jahrhunderte nicht diese Ansichten wieder dem Volke zu rauben, obgleich die gelehrten Mediziner sie längst schon verlassen und verworfen hatten. Aus den untersten Schichten des Volkes drangen sie dann schrittweise auch in die gebildeten Kreise hinein, auf dem für derartige Dinge gewöhnlichen Wege, d. h. durch die Wochen- und Kinderstuben. Nun haften sie natürlich auch hier; denn selten wohl wird es einem Arzte gelingen eine Neuerung in dem Krankenzimmer durchzuführen, wenn eine erfahrene weibliche Verwandte oder Vertrauensperson eine gegenteilige Meinung vertreten sollte.

Der Verfasser bringt für das soeben Erörterte, wahrscheinlich unbeabsichtigt, einige treffende Belege, indem er zeigt, dass die gleiche Anschauung, wie das Volk sie verteidigt, auch schon der alte Hippokrates gehabt habe. Nun ist es aber keineswegs notwendig, anzunehmen, dass in dem Volke noch aus vorchristlicher Zeit diese Anschauungen haften geblieben sind, denn wir dürfen nicht vergessen, dass die Lehren des Hippokrates noch bis in das 17. Jahrhundert hinein die wissenschaftliche Medizin sämtlicher Kulturvölker Europas beherrschten. Also nur vor wenigen Jahrhunderten brauchen derartige Meinungen in unserem Volke sich festgesetzt zu haben, und das ist ja in der Volkskunde keine ungewöhnliche Erscheinung. Die von dem Verf. getroffene Anordnung, alle die volkstümlichen Ansichten, welche er bespricht, durch gesperrten Druck besonders augenfällig zu machen, wird dem Volkskundeforscher, der das Buch zu benutzen gedenkt, die Übersicht wesentlich erleichtern. Max Bartels.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 23. November 1900. Herr Geheimrat Dr. Max Bartels sprach über den Schmied und erläuterte seinen Vortrag durch mehr als 50 Projektionsbilder. Er ging diesem Künstler und Handwerker durch alle Zeiten und Länder nach, behandelte seine Geräte, ihre Ausbildung und Anwendung, sowie seine Leistungen nach allen Seiten, wobei auch der Kurschmiede und berühmter Schmiede aus Sage und Legende gedacht und des heiligen Eligius, des Schutzpatrons der Schmiede, nicht vergessen wurde. Dem überaus inhaltreichen Vortrag im einzelnen hier zu folgen, ist ausgeschlossen.

Freitag, den 28. Dezember 1900. Herr Geheimrat Weinhold legte das Schweizer Trachtenwerk vor, von dem Z. VIII, 358 gehandelt ist, ausserdem Abgüsse von eisernen Formen, in denen zu Neujahr und Fasnacht, auch für Kranke und Wöchnerinnen Eiserkuchen gebacken wurden. Sie sind zum Teil mit Ornamenten versehen, die der Kunstfertigkeit der die Formen liefernden Dorfschmiede

ein günstiges Zeugnis ausstellen. Die Formen stammten sämtlich aus dem Anhaltischen und gehörten in die Jahre 1571—1863. — Sodann berichtete Herr Oberlehrer Richard Wossidlo aus Waren über seine Sammelfahrten, deren Ergebnisse zum Teil in den beiden Bänden der Mecklenburgischen Volksüberlieferungen niedergelegt sind, deren oben S. 104f. und im 7. Bande unsrer Zeitschrift S. 213 f. rühmend gedacht ist. Angeregt zu seinen Bestrebungen wurde er durch den um die niederdeutsche Sprach- und Geschichtsforschung hochverdienten, 1893 verstorbenen Gymnasialdirektor Karl Ernst Herm. Krause in Rostock noch auf dem Gymnasium. Dem Studenten spendete ein alter Lehrer in der Rostocker Heide die ersten Beiträge; ein Rademacher erzählte ihm tagelang und Mitglieder der Familie desselben ergänzten diese Mitteilungen. Bei dem von nun an eifriger betriebenen Sammeln unterstützte ihn Max Dreyer, der Verfasser des Probekandidaten, und als der Vortragende nach Wismar und Waren übersiedelte, begannen seine systematischen Sammelfahrten, mit denen ihn später der Verein für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde beauftragte und wofür die mecklenburgischen Regierungen und Landstände als erste in Deutschland Mittel anwiesen. Herr Wossidlo ging nun näher auf die Technik seines Verfahrens ein. Er rühmte die selbstlose Unterstützung seiner Arbeiten nicht nur durch viele Lehrer, sondern auch durch einfache Leute, einen Büdnersohn in der Hagenower Heide, eine Fischerfrau u. s. w. Es ist nicht leicht, den Leuten das Gewollte begreiflich zu machen und sie zum Reden zu bringen. Mit Segen u. dgl. halten sie oft zurück, aus Furcht vor dem Pastor, denken auch mitunter, dass der Sammler mit der Steuerbehörde in Verbindung stehe. Für einen Klennermaker (Kalendermacher) sieht man ihn an, einen Dichter, weil er updikteert (nach Diktat aufschreibt), für einen Naturforscher, und nicht selten wird er bedauert und ihm geraten, sein Geschäft, das keinen Tagelohn bringt, an den Nagel zu hängen, oder man hält ihn gar für verrückt. Im allgemeinen ist das Volk aber offen und zutraulich, nur muss der Frager die Mundart beherrschen. Altes Sprachgut hat sich am besten im Südwesten Schwerins gehalten. Schwer zu sammeln sind Reime. Einzelne Personen offenbarten eine erstaunliche Gedächtniskraft und nicht selten kommt über die Zuhörer der Erzählungen eine weihevolle Stimmung. — Am Schluss der Sitzung wurde der Vorstand durch Zuruf wiedergewählt.

Am **26. Januar 1901** beging der Verein die **Feier seines zehnjährigen Bestehens.** Um ihre Einrichtung hat sich Herr Fabrikant Sökeland in unverdrossener Arbeit die grössten Verdienste erworben und gütige Spender nahmen der Kasse die Kosten ab. Zu allgemeiner Betrübnis war es dem verehrten Vorsitzenden, Herrn Geheimrat Weinhold, der den Verein von Anbeginn geleitet und liebevoll gehegt hat, um einer Erkrankung willen nicht möglich, dem Festabend vorzustehen, und der anwesende zweite Vorsitzende, Herr Geheimrat Virchow, übertrug dies Geschäft dem ersten Schriftführer Prof. Dr. Roediger. Er verlas folgenden Bericht:

Bericht über den Verein für Volkskunde. 1891—1900.

Von **Karl Weinhold.**

Am 23. Januar 1891 versammelte sich in der Aula des K. Wilhelmsgymnasium zu Berlin eine stattliche Anzahl älterer und jüngerer Männer, auch an Frauen fehlte es nicht; es war die erste Sitzung des Vereins für Volkskunde, der damit in die Öffentlichkeit trat. Im Sommer 1890 waren rege Verhandlungen zwischen

Mitgliedern des Vereins für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, den Leitern der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft und anderen Freunden der Volkskunde über die Bildung des neuen Vereins gepflogen worden; die ursprüngliche Absicht, nur eine neue Abteilung des anthropologischen aufzuthun, war an Statutenbestimmungen gescheitert, und so hatte sich im November 1890 in einer grösseren Versammlung der Verein für Volkskunde unter diesem Namen gebildet, die Satzungen waren entworfen und die Herausgabe einer Vereinszeitschrift an Stelle der Lazarus-Steinthalschen Zeitschrift, welche die Herausgeber und die Verleger aufgaben, beschlossen worden. Die Bestätigung und Bestallung sollte nun die erste ordnungsmässige Sitzung bringen. In derselben entwarf zuerst Prof. K. Weinhold die Aufgaben der Volkskunde und bezeichnete die Ziele des Vereins. Geh. Rat Dr. A. Meitzen sprach über Land und Leute der Saalegegenden, in denen er die älteste feste Heimat der in Europa einwandernden Germanen erblickte. Gymnasiallehrer Dr. Ulrich Jahn stellte sodann sechs Personen in echter Vierländer Tracht vor, deren Schmuck und Stickereien er eingehend beschrieb. Stadtrath Friedel legte endlich die Nachbildung einer schwedischen Stickerei aus, die ein Maifest darstellt. Hierauf wurden der Vorstand und der Ausschuss durch Stimmzettel gewählt und der Verein war nun mit 143 Mitgliedern ins Leben getreten. Den Vorstand bildeten die Herren Weinhold, Virchow, U. Jahn, Minden, Alexander Meyer Cohn, W. Schwartz und A. Meitzen. Zum Obmann des Ausschusses wurde Herr E. Friedel gewählt. An die Stelle von U. Jahn ist dann als erster Schriftführer zuerst Herr Alexander Brückner, dann Herr Max Roediger eingetreten. Die übrigen genannten haben durch Wiederwahl ihre Stellen noch inne, mit Ausnahme des 1899 von uns durch den Tod geschiedenen Herrn Wilh. Schwartz, als dessen Nachfolger Herr Sökeland eintrat.

Der Grundriss der ersten Sitzung ist für alle übrigen beibehalten worden. Zwar war es nicht möglich, sie an Vorlagen und Vorführungen anschaulicher Gegenstände so reich auszustatten als die erste, zumal unser Verein grundsätzlich, mit Rücksicht auch auf das Museum deutscher Volkstrachten und Hausgeräte, auf eigene Sammlungen verzichtet hatte. Aber wenn auch zeitweise es nach dieser Seite spärlicher zuging als der Vorstand wünschte, ganz unterbrochen wurden diese Aus- und Vorstellungen nicht und seit einiger Zeit suchen wir jedesmal etwas Interessantes in Bild oder Sachen auszulegen.

Den Schwerpunkt gründen wir freilich in die Vorträge, die in grosser Fülle die verschiedensten Punkte des weiten Gebietes der Volkskunde berührten und verhandelten, und an die sich, wenn die knappe Zeit es zuliess, mehr oder minder fördernde Unterredungen angeschlossen haben. Danken müssen wir allen, welche diese Vorträge übernommen haben, denn gerade in Berlin, wo an jeden einzelnen die vielseitigsten Ansprüche sich andrängen und wo nicht immer in den Hunderten von Vereinen auf eine lohnend zahlreiche Zuhörerschaft gerechnet werden darf wegen der Konkurrenz der Sitzungen, Beratungen, Gesellschaften, bringen die Vortragenden ganz andre Opfer als in kleineren Orten. Trotzdem haben sich 45 bereit gefunden, grössere Mitteilungen zu geben, darunter nicht wenige zu mehreren, ja bis zu zwölf Malen. Ihnen allen sei gedankt!

Wenn die Vorträge nur den Berliner Mitgliedern des Vereins zu gute kommen können, bietet die Zeitschrift des Vereins, im Auftrage herausgegeben von Karl Weinhold, die Mittel auch den Auswärtigen die Arbeiten im Dienste unsrer Sache zur Kenntnis zu bringen; ja um ganz Deutschland, sowie alles Ausland über das, was wir bringen und leisten, zu unterrichten. Durch unsre Zeitschrift sind wir für Deutschland in den Wettstreit mit England, Skandinavien, Niederland,

Nordamerika, Frankreich, Italien und den slavischen Ländern in Bezug auf den Ausbau der Volkskunde, des Folklore, der Traditions populaires eingetreten. Die Zahl unsrer Mitarbeiter an den abgeschlossenen zehn Bänden beläuft sich auf 199. die verstreut sind von Island bis Neapel, von Nordamerika bis Bulgarien.

Der Kern freilich ist und bleibt Deutschland. Die deutsche Volkskunde vor allem zu fördern, haben wir von Anfang uns vorgesetzt, die deutsche im vollsten Arndtschen Umfang dieses Wortes, und so freuen wir uns sehr, dass die Deutschen in Österreich ganz besonders treue Mitarbeiter an unsrer Zeitschrift geworden sind.

Die Gründung unsers Vereins hat in den einzelnen Ländern des Reichs Nachfolge gefunden, und darüber hinaus entstanden in Wien für ganz Österreich, in Zürich für die ganze dreisprachige Schweiz Gesellschaften für Volkskunde mit litterarischen Organen. In Breslau, Dresden, Prag und Eger, in Würzburg, in Giessen haben sich Vereine gebildet, teils für ganze deutsche Staaten, wie die Königreiche Bayern und Sachsen, für Deutsch-Böhmen, teils für einzelne alte Länder, wie Schlesien, das Egerland, für Oberhessen, die rüstig sammeln und in kleineren Zeitheften wie zusammenfassend in Büchern ihr fruchtreiches Leben erfreulich bethätigen. Anderwärts thaten sich ohne Vereinsbildung Freunde des Volkslebens und seiner Geschichte zusammen, wie in Freiburg im Breisgau, die durch Umfragen, mündlich und schriftlich gethan, bienengleich den Stoff zusammentrugen, und den verarbeiteten in stattlichen Büchern ausgestellt haben. So besitzen wir die Braunschweiger Volkskunde von Richard Andree (1896), die Sächsische Volkskunde von Robert Wuttke (1900. 2. A. 1901), das Badische Volksleben im 19. Jahrhundert von Elard Hugo Meyer (1900). Grossartig angelegt ist die Sammlung der Mecklenburgischen Volksüberlieferungen, die im Auftrage des Mecklenburgischen Geschichts- und Altertumsvereins und mit Unterstützung der Mecklenburgischen Regierungen und Stände Richard Wossidlo mit wunderbarem Erfolge ausführt. Und als eine Anleitung und eine unterrichtende Übersicht über den ganzen weiten Volksplan dient das gute Werk: Deutsche Volkskunde (1898) von E. Hugo Meyer.

Es wird nicht anmasslich erscheinen, wenn wir dieses fast plötzliche Aufflammen der lange schon glimmenden Feuerbrände dem frischen Hauche zuteilen, der von der Gründung unsers Berliner, für ganz Deutschland bestimmten Vereins für Volkskunde ausgegangen ist. Schon die Chronologie der Vereinsstiftungen bezeugt es. Und schon darum dürfen wir von der Gründung unsers Vereins als einer bedeutenden, für die wissenschaftliche Volksforschung folgenreichen That reden, deren heute in festlicher Versammlung zu gedenken wir das Recht erworben haben. Wir wissen sehr wohl, dass alles menschliches Thun ein Stückwerk bleibt, wir kennen die Hemmungen unsers guten Willen, wir müssen uns in vielem bescheiden; aber wir wollen auch die Zuversicht nicht sinken lassen, dass der Verein für Volkskunde in Berlin in seiner zweiten Dekade nicht bloss seinen guten Namen behaupten, sondern lebenskräftig aufstreben werde, als ein thätiges nützliches Wesen zur Erkenntnis des deutschen Volkes, eine Verbindung deutscher Männer und Frauen zu Ehren des grossen Vaterlandes!

Darauf hielt Herr Prof. Dr. Heusler einen Vortrag über altnordische Rätsel, den unsre Leser umgestaltet im nächsten Hefte der Zeitschrift finden werden. Sodann führten Damen und Herren aus Malchin, denen wir ebenso wie ihrem Führer, Herrn Oberlehrer Richard Wossidlo für ihre uneigennützige, gütige Hilfe zu herzlichstem Danke verpflichtet sind, eine von Herrn Wossidlo zusammengestellte Scene „Winterabend in einem mecklenburgischen Bauernhause“ auf, die Herr Sökeland, von dem auch der folgende Bericht über diese Aufführung herrührt, durch erläuternde Worte einleitete. Das Lebensbild sollte zeigen, wie

zu früheren Zeiten in einem wohlhabenden Bauernhause wohl der Abend verbracht wurde. Um die Darstellung in jeder Hinsicht stilgerecht zu machen, hatte das Museum für die deutschen Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes die Bühne aus seinen Beständen mit schönen alten geschnitzten Stühlen, einem Tisch, wertvollem Ess- und Trinkgeschirr, einer Kredenz u. s. w. ausgestattet; auch die alten Trachten waren zum Teil seinen Beständen entnommen, zum anderen Teile stellte sie Herr Rohde in Rehna zur Verfügung. — Wir sehen die alte Bauernstube, inmitten derselben den grossen Tisch: um ihn sitzt der Bauer mit Familie und Gesinde beim Abendessen. Der Imbiss ist beendet, es wird abgeräumt, und nun gruppieren sich sämtliche Insassen des Hauses, im ganzen zehn Personen, alle in farbenfrohen Trachten des Schweriner Landes, im Zimmer zur Feierabendbeschäftigung. Diesen Moment stellt unser erstes Bild dar. Vorn rechts befinden sich die beiden Mägde beim Spinnrade, dann kommen die Töchter mit Handarbeiten beschäftigt. Im Hintergrunde die Bäuerin, „Vadders“ Weste flickend, neben ihr der Bauer mit seiner Pfeife. Links vorn schnitzt der Hütejunge an einer Kelle; dann folgt Vadder Behrens, der Kuhfütterer, mit einem Korbe beschäftigt; Jochen, der Grossknecht, mit seiner Peitsche, und Grossmutting im Lehnstuhl am warmen Ofen. Ein stimmungsvolles Bild, welches allgemein fesselte. Draussen heult der Sturm, wie der Hausherr feststellt, und Grossmutting fürchtet, dass „äwer Nacht dei will Jagd kümmt“. Nun wird sie von den Töchtern und den Mägden bestürmt, etwas von der wilden Jagd zu erzählen. Sie erzählt aber nicht von der wilden Jagd, sondern vom Nibelungenlande. Als jemand in alten Zeiten einmal dorthin kam, seien da an einer Stelle lauter Zwerge gewesen, und die hätten Särge gebaut. Jedesmal, wenn dann ein Sarg fertig geworden, sei ein Name darauf geschrieben worden und dann sei der Mensch, dessen Namen der Sarg trug, gestorben. Als nun wieder ein neuer Sarg kam, habe der Jemand gefragt: „Für wen ist denn dieser bestimmt?“ und die Antwort erhalten: „Dat is sin Sarg“. Nun musste Vadder Behrens etwas „Grugliches“ erzählen. Er berichtet sehr anschaulich von zwei verwaisten Kindern, die von der Mutter allerhand Zauberkünste erlernten, bis der Oheim dahinter kam. Auf seine Veranlassung urteilte das Gericht sie ab und bestrafte sie mit dem Tode. Bald darauf erschienen dem Oheim zwei schwarze Raben, aus deren Gekrächz er deutlich hören konnte: „Einmal gesworen, ewig verloren“. — Bei den Insassen der Bauernstube hat die grauliche Stimmung nun ihren Höhepunkt erreicht, deshalb muss auf „Muttings“ Wunsch zu Heiterem übergegangen werden. Es kommen Rätsel an die Reihe. Aus deren grosser Anzahl, die Schlag auf Schlag folgten und auf die nicht nur die Insassen des Hauses aufmerksam achteten, wollen wir nur zwei vom Kuhfütterer vorgetragene herausgreifen. 1. Wat is dat Beste an de Flöh? Dat se keene Hufeisen hebben; süs brekens us de Ribben kort un kleen. 2. Welches sind die beiden dummsten Kreaturen? Die Ziege und eine Mutter mit ihrem Kinde. Denn wenn die Ziege auch die ganze Raufe voll Futter hat, ruft sie doch immer noch: „Miähr, miähr“, und trotzdem die Mutter ihr Kind auf dem Arme hat und deutlich sieht, fragt sie immer: „Wo bit de denn, min lütt Kinding? Wo bit de denn, min lütt?“ Zu dem nun losbrechenden Jubel erklärt aber Mutting: „De Mannslüd weern to drist! Annmariek, stud dat mal un sing uns dat schöne Lied von de twee Königskinner!“ Annmariek lässt sich auch nicht nötigen und singt mit weicher, wohllautender Stimme alle Verse dieses weit bekannten wehmütigen Sanges. Reicher Beifall bei offener Scene lohnte dafür. Als Hochzeitsbitter angezogen trug nun Jochen, der Grossknecht, seinen Spruch vor. In langer launiger Rede lud er alle Anwesenden zur bevorstehenden Hochzeit ein. Die zu erwartenden kulinarischen Genüsse wurden sehr ausführlich geschildert:

„20 fette Ochsen un 20 fette Swin
Un 40 fette Gäns soll'n auch dabei sin:
Un de lüttste Fisk auf den Grund
Wiegt alleen schon 100 Pund“ u. s. w.

Darauf kamen die früher bei Hochzeiten allgemein üblichen Leberreime, während ein mit Grün und Blumen gezierter Teller von Hand zu Hand ging. Grossmutting begann:

„Die Leber ist vom Hecht und nicht von einem Lamm.
Unser Herr Christus ist mein Bräutigam.“

Dass es bei dem jungen Volke an gegenseitigen Hieben und Neckereien nicht fehlte, lässt sich denken. Von der einen Magd hörte man:

„Wenn Junggesellen küssen un hebben keen Boart,
Dann het dat Küssen gar keen Oart“

und der Kuhfütterer meinte: „O wär'n alle Berge doch von Butter, und möchten die Thäler gefüllt mit Grütze sein. Wenn dann die liebe Sonne schien, dann flöss die Butter in die Grütz hinein, dat mot een schönes Freten sin.“ Nun musste Grossmutting etwas singen. Sie sang:

„Wie grün, wie grün sind doch die Tann.“

Auf Ermunterung durch den Bauern sang darauf Thriendört, die zweite Tochter, mit Jochen, dem Grossknecht, zweistimmig:

„Hans hatte grossen Durst,
Das macht die Leberwurst.
Bist ja mein liebster Kerl,
Bist ja mein Hans.“

Dann folgte die erste Magd mit dem lustigen:

„Oll Mann will riden, un het keen Pierd.“

Zum Schluss soll nun auch Vadder Behrens singen, er erklärt aber: „Een Hals tom Slingen heb ick woll, aber keen tom Singen“; statt dessen wolle er etwas anderes, auch so ein Stück aus der alten Zeit zum besten geben, nämlich einen Schäfergruss. Jochen und er ziehen sich als Schäfer an und tragen den ausserordentlich humoristisch wirkenden Schäfergruss vor, der Kuhfütterer als Schafmeister, der andere als Geselle. Der Gruss beginnt mit der Frage des Schafmeisters an den zugereisten Gesellen: „Wo kümmst du her?“ Dieser antwortet: „Von der Oberresidenz“, und nun beginnt ein Examen, in dessen Verlauf der Geselle zeigen muss, ob er etwas lernte und ob sein Hund etwas versteht. „Wie heet din Hund?“ „Min Hund heet Fix.“ „Fix? Fix is nix!“ „Min Hund heet Guillaume.“ „Dat is en Name.“ Zum Schluss des Examens erklärt der Schafmeister: „Wenn din Hund keene Hündin un wenn er en beeten gröter un wenn er nich so bunt wär, dann wär et en Staatshund.“ Nach der Ansicht Berufener ist der Schäfergruss die schönste Stelle im ganzen Stück. Hier in Berlin brachte er seine volle Wirkung nicht hervor, weil gerade hierbei leider das Plattdeutsche nicht voll verstanden wurde. Fiek, die erste Magd, brachte nun den Erntekranzspruch, häufig von Beifall unterbrochen, zum Vortrag. In der Einleitung bittet sie um Nachsicht, wenn sie nicht alles glatt aufsagen könnte, denn:

„Gestern Abend wollt ich studeeren,
Da kam mein Feinsliebster anzumarscheeren.
Da hat er dann bei mir gesessen
Und da hab ich das Studeeren vergessen.“

Im weiteren Verlauf wünscht sie mit vielen Knixen der gesamten Familie des Gutsherrn so viel Glück, „so viel Tropfen vom Himmel regnen“. Die Mamsell und der Entspekter kommen auch noch einigermassen gut davon, weniger erbaut werden aber die Mägde von den ihnen gewidmeten Wünschen gewesen sein. Zum Schluss ruft sie:

„Spielet auf Musikanten!“

und während diese einige Takte einer lustigen Polka hören lassen, erklärt die Rednerin tanzend:

„Un mit Tanzen soll et gahn,
Dat uns die Röcke överslahn."

Hierdurch ist die Lust zum Tanzen bei Herrschaft und Gesinde geweckt. Als der Bauer auf seine Frage, ob man nicht noch etwas tanzen wolle, allerseits freudige Zustimmung findet, schickt er den Hütejungen mit der von Mutting angezündeten alten Laterne zum Nachbarsohne: „sie wollten noch en Beeten mit de Been speelen". Nach kurzer Zeit traf dieser ein und nun begannen in der rasch ausgeräumten Stube eine Reihe interessanter Volkstänze. Die Mitwirkenden hatten in bunter Reihe einen Kreis geschlossen, und während alle unter Begleitung der Musik „Freut euch des Lebens" sangen, tanzte Grossmutting. Dann folgte der Bauer mit Mutting. Sie sangen:

„Mann kumm her, will'n danzen! —
Fru, ick hem kein Schau! —
Mann, dat geiht up Söcken,
Man immer lustig tau!"

Hierauf die älteste Tochter, „Mutter Witsch" singend, dann die zweite, von der man hörte:

„Zwei Ochsen, zwei Kälber, eine schwarzbunte Kuh,
Die schenkt mir mein Vater, wenn ich heiraten thu" u. s. w.

Der Nachbarsohn, der Grossknecht, die beiden schmucken Mägde, der Kuhfütterer und der Hütejunge, jeder musste einen Solotanz zum besten geben, während die übrigen seinen Tanzreim mitsangen. Beim Hütejungentanz sang man:

„Lütt Mann is de Rock entwei.
Vadder soll 't Geld ut'n Büdel säuk'n
Un lütt Mann 'n Röcking köpen"

und beim Kuhfütterer, dessen Sprünge die grösste Heiterkeit hervorriefen:

„Ich und mein altes Weib
Können schön tanzen,
Sie mit dem Bettelsack,
Ich mit dem Ranzen" u. s. w.

Jetzt folgten auf Mahnung des Bauern Gruppentänze; zuerst der alte, jetzt nur noch wenig bekannte Kiekebusch, ein Tanz von schöner Wirkung, zu dem alle sangen:

„Kiekebusch, ick seihe di! —
Dat du mi seihst, dat freuet mi."

Dann, durch Grossmutting veranlasst, der Schustertanz. Während gesungen wird:

„Du kleiner Schuster du,
Du flickst mir meine Schuh.
Die Schuh die sind entzwei,
Der Schuster ist dabei",

kniet jeder Tänzer vor seiner Tänzerin. Diese stellt ihren Fuss auf das vorgebogene linke Knie des Tänzers, der mit den Armen die Bewegungen eines Schusters macht. Nach Schluss obigen Vierzeilers springen alle Tänzer rasch auf, umfassen ihre Mädchen und tanzen einige Takte mit ihnen; dann knieen sie nieder und das Spiel beginnt von vorn. Unser Bild zeigt diese Scene sehr anschaulich. Nachdem aller Augen sich eine Zeit lang an dem wunderhübschen Tanz mit seiner Gruppierung erfreut, bittet Grossmutting, nun auch noch ihren liebsten Tanz „Gah von mi" zum besten zu geben. Auch hier lassen sich die Tänzer nicht lange zureden. Unter Singen des Textes:

„Gah von mi, gah von mi,
Ick mag di nich seihn",

zur eigenen Dame, mit ganzer Wendung zur fremden:

„Komm to mi, komm to mi,
Du bist ja so schön"

wird auch dieser schöne Tanz unter mehrfacher Wiederholung zu Ende geführt. und damit ist auch das hochinteressante, lehrreiche und vergnügliche Stück aus. — Brausender Beifall lohnte den Darstellern. Es war, wie allgemein anerkannt wurde, ganz ausgezeichnet gespielt worden. Man sah aber auch den Mitwirkenden an, mit welchem Eifer sie sich in ihre Rollen vertieft hatten und welche Freude es ihnen machte, in Berlin und vor einem so empfänglichen Publikum aufzutreten. Interessant war uns u. a. auch, die verschiedene Wirkung zu beobachten, die das Stück in Malchin und in Berlin hervorrief. Während in Mecklenburg besonders die rein plattdeutschen Stellen wirkten, waren in der Reichshauptstadt die hochdeutschen die wirksameren; die plattdeutschen Partien verstand man hier nicht so gut, wie schon oben beim Schäfergruss angedeutet wurde. Im ganzen überstieg aber der Erfolg weit alle Erwartungen. Herr Wossidlo hat sich mit diesem Stück und seiner Einstudierung ein grosses Verdienst erworben. Wir haben auf diese Weise wieder einmal kennen gelernt, wie viel Schätze noch in unserem Volkstum stecken und wie verhältnismässig leicht gute und gediegene Unterhaltung zu beschaffen ist, wenn sich nur mehr Leute finden wollten, um Bestrebungen, wie sie das Museum für die deutschen Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes und der Verein für Volkskunde betreiben, zu unterstützen. Beide Vereine geben sich redliche Mühe, aber beide würden weit mehr leisten können, wenn die Mitgliederzahl sich steigerte. Unserer Ansicht nach ist nichts geeigneter, dem verderblichen und öden Unwesen der vielen Specialitäten- und Variététheater Abbruch zu thun, als derartige gut geleitete Volksunterhaltungen. Viele im Volke haben Freude an solcher gesunden Zerstreuung. Vielleicht finden sich auch noch andere Dichter, die nach der Übersättigung mit den stark nach französischen Vorbildern duftenden Erzeugnissen einmal unser eigenes Volk mehr studieren und zum Ausgangspunkt nehmen. Wie das von Herrn Prof. Hamdorf in Malchin gegebene Beispiel zeigt, bei dessen volkstümlichen Unterhaltungsabenden unser Stück zuerst aufgeführt worden ist, hätte auf diese Weise jede kleine Stadt, ja selbst manches Dorf die Möglichkeit, für gute Unterhaltung zu sorgen. Als Gewinn nebenbei würden Darsteller und Zuschauer ihr eigenes Volksleben von früher und jetzt kennen lernen, und da mit der besseren Kenntnis desselben auch die Liebe zu ihm und zur Heimat wachsen muss, so ist es in letzter Linie die Vaterlandsliebe, die Nutzen von diesen Bestrebungen haben würde. [H. Sökeland.]

Beim gemeinsamen Abendessen dankte Herr Geheimrat Dr. Virchow den zahlreichen Gästen für ihr Erscheinen, insbesondere aber den Malchiner Herrschaften. Herr Geheimrat Dr. Johannes Schmidt trank auf den Verein und seinen ersten Vorsitzenden, Herr Syndikus Dr. Minden auf die Damen. Einen hohen Genuss bereitete Herr Privatdocent Dr. Max Friedländer der Gesellschaft durch den Vortrag mehrerer Lieder, und Herr Prof. Marelle steigerte die fröhliche Stimmung durch ein in wirksamer Weise halb gesungenes, halb gesprochenes französisches Scherzgedicht. Nach der Tafel machte eine liebenswürdige Freundin des Vereins durch ihr Klavierspiel ein Tänzchen möglich, das früher ein Ende nahm, als die angeregten Gespräche, denen erst der nahende Morgen ein Ziel setzte. Wir wurden durch unerwartet reichen Besuch erfreut, denn der grosse Saal des Architektenhauses vermochte nicht sämtliche Speisende zu fassen. Dass unsere Gäste sich wohl bei uns gefühlt haben mögen und samt den Mitgliedern befriedigt waren, ist der Wunsch und die Hoffnung des Vorstandes.

Max Roediger. [H. Sökeland.]

Die altnordischen Rätsel.

Von Andreas Heusler.

Es kann auffallen, dass die altnordische Litteratur nicht eine reichere Fundgrube für Rätsel ist. Die geschichtlichen Prosaerzählungen, die uns das gesellige Leben von so vielen Seiten kennen lehren und uns Zank- und Spottverse wie auch Sprichwörter in so reicher Fülle zuführen, sie erwähnen nirgends, dass zur Unterhaltung Rätsel aufgegeben wurden; sie teilen nirgends ein einzelnes Rätsel in gebundener oder ungebundener Rede mit.[1])

Als einzigen Vertreter der änigmatischen Gattung haben wir in einer der sagenhaften Erzählungen ein umfängliches Rätselgedicht oder vielmehr, wie sich uns zeigen wird, eine Rätselreihe, eine Art Rätselsammlung. Es sind die bekannten Rätsel der Hervarar saga, die ‚Heiđreks gátur', wie sie die eine der alten Handschriften, die Hauksbók, nicht ganz zutreffend nennt, die ‚getspeki Heiđreks, H.s Rateklugheit', wie man sie auf Island im 17. Jahrhundert sachlich richtiger bezeichnet hat.

Die beste Ausgabe der Hervarar saga ist die von Bugge: Norrøne Skrifter af sagnhistorisk Indhold S. 203ff. (Christiania 1873).

Nach den allgemeinen litterarischen Familienmerkmalen hat man diese Rätselreihe zu der eddischen Dichtung zu stellen, und zwar in die Gattung der Spruchpoesie, woselbst sie die Species des Rätsels als einziges Exemplar darstellt. An wahrhaft volksmässiger Haltung lässt wenigstens ein Teil unserer Strophen so ziemlich die gesamte übrige Eddadichtung hinter sich zurück.

Ein mehrfach anzuziehender Aufsatz von Finnur Jónsson, Germanistische Abhandlungen zum 70. Geburtstag Konrad v. Maurers S. 508—520

1) Über das Rätselcitat in der 3. grammatischen Abhandlung sieh unten S. 131. — Folgende abgekürzte Titel, ausser den im Texte selbst erklärten, werden gebraucht: Gátu Ríma: in den Færöiske Kvæder saml. ved Hammershaimb 2, 26ff. Kopenhagen 1855. Heinzel: Über die Hervararsaga. Wien 1887. Landstad: Norske Folkeviser. Christiania 1853. Petsch: Neue Beiträge zur Kenntnis des Volksrätsels. Berlin 1899. Wossidlo: Mecklenburgische Volksüberlieferungen. 1. Band: Rätsel. Wismar 1897.

(Göttingen 1893), beschäftigt sich hauptsächlich mit den drei Fragen: nach dem Wert der beiden handschriftlichen Redaktionen; nach dem ursprünglichen Bestand und der Ordnung der Rätselkette; nach Alter und Heimat der Strophen.

Der grössere Teil der Hervarar saga und mit ihm die Rätsel sind in zwei Fassungen auf uns gekommen.[1]) Beide haben aus selbständiger mündlicher Überlieferung geschöpft (vgl. Heinzel S. 9. 21. F. Jónsson, Hauksbók S. XCIIIff.). Ob daneben auch eine gemeinsame schriftliche Quelle benutzt wurde, ist fraglich. Die Gedichte der Saga scheinen in der That ein Beispiel für das ‚Zersingen‘ eines poetischen Textes zu gewähren, ein in der eddischen Überlieferung sehr seltener Fall. In den Gátur zeigt sich die Abweichung der beiden Redaktionen am stärksten in der Reihenfolge der Rätsel und im Wortlaut der prosaischen Auflösungen (sieh unten S. 135. 137). Weniger stark in dem Bestande der Reihe: der Text H bringt 35 Rätsel (die Schlussfrage abgerechnet), der Text R 29, wovon nur eines in der längeren Reihe fehlt, so dass H sieben, R eine Plusstrophe besitzt und die Summe 36 beträgt. Zahlreich, aber im ganzen nicht tiefgreifend sind die Unterschiede der beiden Fassungen im poetischen Wortlaut: eine sehr lange getrennte Überlieferung hat hinter den beiden ersten Aufzeichnungen offenbar nicht gestanden.

Wir stellen die zuletzt genannten Abweichungen, die in den Rätselstrophen selbst, hier zusammen. Die Rätsel werden gezählt nach der Reihenfolge in H.

H hat die vermutlich ursprünglichere Lesart in diesen 24 Fällen[2]):

	H	R
1, 2.	(er) ek hafða í gær. Der Reimstab ist h.	(þat) í gær hafða.
2, 2.	. . . gerðak.	. . . gerða.
2, 4.	vegr var undir.	var þeim vegr undir.
3, 4.	miǫðr né mungát.	né enn heldr mungát.
3, 6.	þó gekk ek . . .	ok gekk ek . . .
4, 3.	ok hefir hann þær fyrr of farit.	ok hefir hann fyrrum um farit.
6, 5.	en við hiǫrð [lies iǫrð] sakask.	ok iǫrð sakask.
9, 4.	ókyrrir tveir.	ókvikvir tveir.
16, 6.	skialli hvítara.	skildi hvítara.
17, 5.	vara þat . . .	ei var þat . . .
18, 4. 5.	mær við meyiu mǫg of getr.	þar til er mǫg um getr.
19, 2. 3.	er um sinn dróttin vápnalausar vega [lies besser vegask].	er sinn dróttin vápnlausan vega.

1) In der Hauksbók, um 1325, und in der Hs. 2845 4° der alten kgl. Sammlung in Kopenhagen, 15. Jahrh. Die alte Hauksbók selbst bricht in der Auflösung des zweiten Rätsels ab und wird für das Folgende durch zwei Papierabschriften vertreten (h 1 und h 2 in Bugges Ausgabe). Wir bezeichnen die erste Fassung mit H, die andere mit R (cod. regius).

2) Die abweichenden Worte, die neutral oder in R ursprünglicher sind, stehen in runden Klammern.

21, 2.	er ganga syrgiandi.	er ganga margar syrgiandi.
21, 5.	. . . enar hvítfǫldnu.	. . . enar hvítfǫlduðu.
21, 6.	ok eigu í vindi at vaka.	ok eigu þær í vindi vaka.
23, 2.	er ganga brimserkium í.	er ganga í brimskerum.

F. Jónsson a. a. O. S. 513 zieht brimskerium ‚Brandungsklippen‘ vor, da brimserkium ‚Brandungshemden‘ das Rätsel zu durchsichtig mache. Aber der Felsengrund, worüber die Wogen rollen, wird in Zeile 4 als das ‚harte Bett‘ der Frauen vorgeführt; wäre er schon vorher als ihr Pfad genannt, so würde die Anschauung gestört.

23, 5.	. . . enar hvítfǫldnu.	. . . enar hvítfǫlduðu konur.
24, 6.	iór (er andarvani).	þá iór (var andarvanr).
25, 6.	ok rennr sem hann má [l. wahrsch. mit Bugge: ok rennr er renna má].	ok fylgia því margir miǫk.
26, 6.	gefr líf sumum.	gefr líf fírum.

fírum steht schon in Zeile 4.

28, 6.	ok optast (óhreinn).	ok iafnan heldr (saurugr).
31, 3.	ok eru sextán saman.	sáttir allir saman.
32, 2.	sólbiǫrgum í.	sólbiǫrg of á.
32, 3.	verðung vaka.	bað ek vel lifa.

Umgekehrt darf R als ursprünglicher gelten an folgenden 21 Stellen:

	H	R
1, 1.	hafa ek þat vilda.	hafa vildak.
1, 3.	konungr, gettu . . .	vittu . . .

v ist Reimstab: konungr könnte nicht stablos vorausgehen, auch ist die Anrede des Königs gegen den Stil der Rätsel (unten S. 132).

1, 5.	ok orða tefill.	orða tefill.
5, 3.	. . . vǫtn ok veisur.	. . . vǫtn ok við.

Der Versbau verbietet den Schluss ⏑́ ⏑.

6, 4.	hǫlðum [l. ǫldum] hann bergr.	hǫlðum [l. ǫldum] bergr.
8, 3.	fyrir Dǫglings durum.	fyrir Dellings durum.
16, 6. 7.	skapti réttara, (skialli) hvítara.	(skildi) hvítara, skapti réttara.
17, 7. 8.	þá er fyrir eyiar útan ǫrðigr sá er ker gørði.	þó var fyrir eyiar útan ǫrðigr, sá er gørði.
18, 6. 22, 6.	ok eigu þær þess varðar at vera.	ok eigut þær (þar) varðer vera.
19, 5.	alla daga.	um alla daga.
19, 6.	en hinar fegri fryia.	en hinar fegri fara.
20, 5.	þær á vetrum við síðu bera.	þær um vetr bera.
22, 2.	er margar ganga saman.	er ganga margar saman.
22, 4. 5.	mǫrgum hafa manni þær . . .	mǫrgum mǫnnum hafa þær . . .
24, 6.	iór er (andarvani).	(þá) iór var (andar vanr).
26, 8.	líf sitt gumi.	lík sitt gumi.
28, 1. 2.	fiórir ganga, fiórir hanga.	fiórir hanga, fiórir ganga.

Die meisten der vielen auswärtigen Gegenstücke stellen das ‚hängen‘ dem ‚gehn‘ voraus.

28, 6.	(ok optast) óhreinn.	(ok iafnan heldr) saurugr.

óhreinn ergäbe überschüssigen Reimstab.

34, 1.	sat ek á segl.	sat ek á segli.
36, 5.	í eyra Baldrs.	í eyra Baldri.
36, 6.	áðr hann var . . .	áðr hann væri . . .

Daran schliesst sich der einzige Fall, wo eine Vermischung zweier (oder dreier) Strophen stattgefunden hat. Die beiden ersten Wellenrätsel, No. 21. 22, ordnen ihre zweiten Halbstrophen in H anders als in R:

H	R
hadda bleika hafa þær enar hvítfǫldnu ok eigu í vindi at vaka.	mǫrgum mǫnnum hafa þær at meini orðit, við þat munu þær sinn aldr ala.
mǫrgum hafa manni þær at meini komit, ok eigut þær þar varðer vera.[1]	hadda bleika hafa þær enar hvítfǫlduðu, ok eigut þær þar varðer vera.

Die Schlusszeile der ersten Strophe in H (ok eigu í vindi at vaka) kehrt in R wieder als Schluss eines dritten, in H nicht vertretenen Wellenrätsels (Strophe 21 in R).

Es lässt sich zeigen, dass die Zusammenfügung dieser Bausteine in R besser ist als in H. Die Zeile mǫrgum hafa manni nimmt sich in H hinter der Halbstrophe:

hveriar ró þær meyiar,
er margar ganga saman
at forvitni fǫður

wegen des wiederholten margr weniger gut aus als hinter dem Helming:

hveriar ró þær snótir,
er ganga[2]) syrgiandi
at forvitni fǫður.

Der Schlussvers:

ok eigut þær þar varðer vera

gehört hinter þær enar hvítfǫldnu (-fǫlduðu), wie in R; der Gedanke ist: die Frauen haben keine Männer, obwohl sie den Kopfputz, den weissen faldr der Verheirateten tragen. Endlich schliesst sich auch der erste Strophenschluss in R:

við þat munu þær sinn aldr ala

an den Gedanken ‚Manchen haben sie Verderben gebracht‘ passender an als die Zeile in H:

ok eigu í vindi at vaka.

Somit hat der Text R diese beiden Wellenrätsel in anscheinend ursprünglicherer Ordnung bewahrt.

An den folgenden Stellen ist eine Entscheidung, ob H oder R den Vorzug habe, nicht zu treffen:

---

1) So nach R berichtigt; H (d. h. die beiden Papierabschriften h 1 und h 2) hat einen verderbten Text.

2) Dass R hier ein margar einschiebt, ist ein zweifelloser versüberladender Fehler.

	H	R
4, 5. 6.	ok hefir munna tvá, sá er á gulli einu gengr.	sá er hefir munna tvá ok á gulli einu gengr.
5, 2.	er ferr mold yfir.	er líðr mold yfir.
8, 5.	vísar heliu [l. heliar] til.	vísar á helvega.
12, 7.	ferr hart sú vætr.	fram líðr sú vætr.
14, 6.	berr þat ofar . . .	ok berr ofar . . .
	Ursprünglich wohl: berr ofarr kné en kvið.	
17, 6.	né hamri klappat.	né hamri at klappat.
19, 4.	enar iǫrpsku [l. iǫrpu] hlífa.	enar iarpari hlífa.
22, 5.	. . . at meini komit.	. . . at meini orðit.
28, 4.	tveir hundum veriask [l. veria].	tveir hundum varða.
29, 2.	er sefr í ǫskugrúa.	er sefr í ǫsgrúa.
29, 3.	ok er af grióti einu gǫrr.	ok af grióti einu gǫrr.
32, 7. 8.	en œpandi ǫlker stóðu.	en œpanda ǫlker stóð.
	Die erste Lesart ist metrisch korrekter, sachlich weniger zutreffend.	
35, 4.	en einn hala.	ok einn hala.

Dazu kommen noch eine Anzahl äusserlicher Schreibversehen. Es sind in H etwa doppelt so viel wie in R; dies beruht ohne Frage darauf, dass der grösste Teil von H nur in den jungen Abschriften bewahrt ist.

Sehen wir von diesen oberflächlichen Fehlern ab, so müssen wir die beiden Texte H und R, was den poetischen Wortlaut der Rätsel betrifft, als ziemlich gleichwertig anerkennen.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die gemeinsamen Fehler der beiden Fassungen. Wir rechnen folgendes hierher:

1. Unebenheiten der Form, die vermutlich von Anfang an den Versen anhafteten, nicht auf späterer Verderbnis beruhen:

8, 6. en fótum til sólar snýr;

das stablos vorangestellte Nomen fótum ist hart.

20, 4. 5. hvítan skiǫld þær um vetr (á vetrum H) bera;

um den Stabreim zu gewinnen, hat eine Papierhandschrift haust, eine andere hávetr an Stelle von vetr eingesetzt (vgl. Bugges Ausgabe S. 250). Aber im Blick auf den folgenden Vers en svartan um sumar muss man das einfache vetr unbedingt beibehalten, so dass der fragwürdige Reim hv: v vorliegt.

2. Schreibfehler, worin zwei Handschriften unabhängig zusammentreffen konnten:

6, 4. holdum statt des durch den Stabreim geforderten oldum (Bugge).

19, 1. 2. Hveriar ró þær brúðir,
er um sinn dróttin;

der Stabreim fehlt, vermutlich ist brúðir (das auch in der Anfangszeile von Rätsel 17 und 23 steht) für ein anderes Wort eingetreten: die Ausgaben setzen drósir ein; da aber die Rätsel sonst nirgends den Hauptstab

in die Schlusshebung der Langzeile verlegen, müsste man mit Ettmüller (Lesebuch S. 38) umstellen:

er um dróttin sinn,

und dies ist nicht rätlich, da stabendes Pronomen vor seinem Substantiv beliebt ist (vgl. Háv. 104, 5. Vaf. 7, 2. Grímn. 52, 5. Lok. 12, 2. 40, 2); man hat also snótir anzunehmen (wie in Rätsel 21).

22, 6 (= R 20, 6) ist auf beiden Seiten die Negation in eigut ausgelassen.

34, 3. blóđs hold statt blóđs hol (= æđr, Ader). Ein Missverständnis des Wortspiels schon in der mündlichen Überlieferung ist hier schwerlich anzunehmen.

3. Entstellungen, die zwar den Sinn antasten, aber doch schon der mündlichen Überlieferung zuzutrauen sind:

Rätsel 17 (das Ei der Schwäne) lautet:

báru brúđir
bleikhaddađar,
ambáttir tvær,
ǫl til skemmu;
vara þat hǫndum horfit
né hamri at (*f.* H) klappat,

H: þá er fyrir eyiar útan
ǫrđigr sá er ker gørđi.

R: þó var fyrir eyiar útan
ǫrđigr sá er gørđi.

Nach der Lesart von R müsste man die ganze zweite Halbstrophe auf ǫl beziehen, was keinen Sinn giebt: das weder mit Händen noch mit dem Hammer behandelte ist das Biergefäss, die Eierschale. Den Text von H könnte man mit geringer Änderung logisch machen, z. B. mit Bugge:

þá er fyrir eyiar útan
ǫrđigr ker gørđi,

oder noch besser mit Beibehaltung des doppelt überlieferten sá er und näherem Anschluss an R:

þó var fyr eyiar útan
ǫrđigr, sá er ker gørđi.

Diese Lesart würde nicht unbedingt verwehren, das þat in Z. 5 auf das ker in Z. 8 zu beziehen; aber der Satzbau wäre für unsere Rätsel befremdend künstlich; da jenem þat in der Zeile unmittelbar vorher das Neutrum ǫl vorangeht, würde sich die Anknüpfung des þat an ǫl fast unvermeidlich einstellen. Als ursprüngliche Form möchte ich vermuten in Z. 4:

ǫlker til skemmu,

alles übrige nach R. Diese Änderung, wobei der gewünschte Sinn einwandsfrei herauskommt, ist nicht gewaltsam; metrisch gerechtfertigt wird sie durch die schweren Füllungen der zweiten Halbstrophe. Schon in der mündlichen Überlieferung mag das ker aus Z. 4 in den Schlussvers geraten sein (wie in H).

24, 3. á sat naðr á nái,

so auch im cod. Worm. der 3. gramm. Abh. (Isl. gramm. Litt. 2, 31). Das Richtige ist á sat nár á nái, wie die genannte gramm. Abh. in der Hschr. AM. 748 I 4° hat. Das die Lösung vorwegnehmende naðr braucht nicht durch ein Schreibversehen hereingekommen zu sein; auch mündlich umlaufende Rätsel enthalten Verderbnisse, wie man aus den Varianten der Rätselsammlungen ersehen kann.

Ob nicht auch in der ersten Zeile des Wortspielrätsels No. 34 eine Entstellung vorliegt? Sie lautet:

sat ek á segli (segl H).

Eine sichere Deutung ist mir nicht bekannt (vgl. Bugges Ausg. S. 361); als Auflösung bringt H: þar saztu á vegg, R: þar saztu á veg. Statt segli erwartet man ein mit d anlautendes Stabwort: der 2. Vers lautet:

sá ek dauða menn;

ich habe an sat ek á digli gedacht: ‚auf dem Tiegel, Kessel'; á digli = á velli (zu vellir, fervefaciens) = á velli (zu vǫllr, Feld). Doch würden dann die beiden Homonyma nur in einem Casus obliquus zusammenstimmen (velli)!

4. Zwei Fälle, wo man kaum umhin kann, einen Fehler in einer gemeinsamen schriftlichen Vorlage anzunehmen. Es handelt sich um stablose Zeilen, deren Form nicht wohl unabhängig durch zwei Aufzeichner oder Abschreiber entstanden sein kann.

27, 1. 2. Miǫk var forðum
nǫsgás vaxin;

vor forðum schiebt h 2 fyrre ein. Um den Stabreim zu erhalten, setzt eine Papierhandschrift nær statt miǫk, eine andere nóg; Bugge schreibt varp für var und erblickt darin ein Reimwort zu vaxin. Aber nǫsgás muss Stabträger sein, und das verlorene Wort mit dem n-anlaut wird an der Stelle von forðum zu suchen sein. Schwerlich miǫk var næstum (nuper). Im Hinblick auf neuisländisches sá eg fyrir sunnan svartan köttinn vaga (Jón Árnason No. 962, vgl. No. 942. 944), mecklenburgisches keem'n diert ut nuurden (Wossidlo No. 424a), wo eine Himmelsgegend ohne inneren Bezug auf den Gegenstand aufgeführt wird[1]), möchte man vermuten:

miǫk var fyr norðan.

Die zweite Stelle gehört der Schlussfrage an:

36, 3. áðr hann væri (var H) á bál haför.

Die den Stabreim herbeischaffende Besserung der Papierhandschriften . . . á bál um borinn (vgl. Vegtamskviða 11, 7) ist wohl die einzig mögliche.

1) Vgl. auch Svend Vonved C 43. 44 (Grundtvig 1, 244) die Rätsellösung:
for østen stod den fisk i flod,
for vesten staar de foler i stod,
for norden blæser den haarde vind.

Die Entstellung dieser einfachen Form kann man weder der mündlichen Überlieferung noch zwei selbständigen Aufzeichnungen zutrauen.

Die Frage, ob hinter den beiden Redaktionen H und R eine gemeinschaftliche Aufzeichnung stehe, könnte jedoch nur auf Grund des ganzen Sagatextes beantwortet werden. Die Rätselstrophen für sich geben durch ihre gemeinsamen Fehler, wie wir sahen, nur unsicheren Anhalt zur Bejahung der Frage.

Die Rätselreihe ist in die Handlung der Saga hineingestellt. Das Wesentliche an der Rahmenerzählung ist dies:

Ein Schuldiger soll sich frei kaufen können dadurch, dass er Rätsel stellt, die der König Heiđrek nicht zu lösen vermag.[1]) In der Gestalt des Schuldigen Gestumblindi aber erscheint Odin, der wahre Gestumblindi, und nachdem alle seine Rätsel geraten sind, stellt er eine letzte Frage, die der König nicht beantworten kann, und an der er den Gast erkennt: er hat das Spiel verloren, und da er sich an dem Gotte vergriffen hat, ist er einem baldigen ruhmlosen Tode verfallen.

Zwei voneinander trennbare Vorstellungen sind hier verwoben: das Halslösungsmotiv, und zwar in der häufigeren Form, dass der Straffällige nicht durch Rätselraten, sondern durch Stellen einer unlösbaren Frage sein Leben erwirkt. Sodann das Motiv: der weise König hat sich auch einmal mit dem weisesten der Götter gemessen, und ihm unterliegt er. Odin ist nicht nur der grosse Zauber- und Runenkünstler, und der Kenner der forn spioll fira: auch Rätsel weiss er aufzugeben wie kein Zweiter. Als Óđins gátur, Odinsrätsel, geben sich thatsächlich die Fragen der Hervarar saga.

Für die Personen der Erzählung ist daher das episch-dramatische Interesse an dem Auftritt ein anderes als für den eingeweihten Hörer der Saga: jene sehen den Befreiungsversuch des Verbrechers, dieser den Wettkampf zwischen dem Gott und dem König.

Das zweite der genannten Motive gehört echt nordischer Anschauung an: es stellt sich neben die geistigen Siege Odins in den Grímnismál, Vafþrúđnismál, auch dem zweiten Odinsbeispiel. Das erste Motiv, das der Halslösung, ist mehr internationaler Art; vgl. Petsch S. 15ff. Aber bei den sonstigen Halslösungen pflegt ein Rätsel gestellt zu werden, das der Beantwortung spottet und sogleich die Befreiung herbeiführt. In unserem Falle haben wir einen langen Dialog, einen Wettkampf ohne Wechsel der Rollen, dieselbe äussere Form, die in den Alvíssmál und den Fiolsvinnsmál angewendet ist.

1) Der Text H fügt das überladende Motiv bei: er soll die Königstochter bekommen, wenn er Sieger bleibt.

Die beiden letztgenannten Gedichte nebst den Vafþrúđnismál hat man häufig als weitere Rätselstücke neben die Heiđreks gátur gestellt. Aber offenbar mit Unrecht. Denn sie prüfen nicht die Ratekunst, sondern die Gelehrsamkeit; es sind Wissensproben, keine Rätsel. Zwar ist die Grenze zwischen diesen zwei Dingen flüssig: die Wissensfrage kann sich in die verhüllende Sprache des Rätsels kleiden. So sehen wir es in manchen Strophen des Rigvedaliedes 1, 164, das Haug, Sitzungsberichte der bayr. Akademie 1875, 2, 457ff., erläutert hat[1]); z. B. Strophe 44:

> „Drei Behaarte erscheinen, (jeder) zu (seiner) Zeit; einer von ihnen mäht während des Jahres ab; einer beschaut das All durch (seine) Hilfeleistung (es beschützend); von einem sieht man den Lauf, aber nicht die Gestalt";

nach Haug: Agni in verschiedenen Gestalten und Regionen. Als reine Prüfung der Kenntnis würde die Frage vom umgekehrten Ende angefasst, etwa so: in welchen drei Handlungen erscheint Agni? Allein die betreffenden Eddalieder, im besondern die Vafþrúđnismál, legen in ihre Fragen keinerlei Versteckspiel und sondern sich dadurch von der Rätselgattung aufs deutlichste ab.

Dies führt uns auf jene Strophe der Heiđreks gátur, die den dramatischen Abschluss des Dialogs bildet. Die Frage nach Odins letzten Worten an Baldr. Es ist klar, dies ist kein Rätsel, sondern eine Wissensprobe. Als solche steht sie stillos am Ende unserer Scene, dagegen ist sie — inhaltlich übereinstimmend, im Wortlaut verschieden — der angemessene Schluss des Kataloggedichtes Vafþrúđnismál.

Es sieht wie ein wunderliches Spiel des Zufalls aus, dass auf der einen Seite die Rätselkette mit einer Wissensprobe endigt, auf der andern Seite eine Reihe von mythologischen Wissensfragen in ein Rätsel ausläuft. Dies ist nämlich der Fall in der Vegtamskviđa. Die Halbstrophe 12:

> hveriar ró þær meyiar,
> er at muni gráta
> ok á himin verpa
> halsa skautum?

ist nach Anlage und Ausdruck der nächste Verwandte unserer Gátur, im besondern der Wellenrätsel.[2]) Nun hat man mit Recht bemerkt (Finnur Jónsson, Litt. hist. 1, 147. Niedner, Ztschr. f. d. Altert. 41, 310), dass Odins Abschiedsworte an Baldr dasjenige wären, was man als Schluss der Vegtamskviđa fast notwendig erwartete; auch das Kenntlichwerden Odins vor der Seherin würde durch diese Frage weit besser begründet als durch die vorliegenden Rätselzeilen. So wie die Vegtamskviđa überliefert ist,

1) Die kurzen Charakteristiken der Götter Rigveda 8, 29 (übers. bei Geldner und Kägi, Siebenzig Lieder, No. 53) erheben kaum den Anspruch Rätsel zu sein, da sie den Verstand nicht auf Umwege führen.

2) Bugge, Studien S. 263ff., Wimmer, Læsebog[4] S. 156 deuten die Halbstrophe auf die Wellen, Uhland, Schriften 3, 187 auf die Wolken.

kann der poetische Sinn, wie mir scheint, nur der sein: die Frage ‚wer wird Baldr beweinen?‘ wird von Odin nicht mehr, wie die vorausgehenden Fragen, direkt gestellt, sondern in ein Rätsel verkleidet; an der geheimnisvollen Unlösbarkeit erkennt die Vǫlva den Gott. Dem Dichter muss dieses absichtlich dunkel gehaltene Rätsel als ebenso unratbar gegolten haben, wie auch die letzten Worte an Baldr niemand wusste und wissen durfte, und wer sich heute um die Antwort bemüht, der geht über die dichterische Intention dieser Abschlussfragen hinaus.

Man wird natürlich nicht annehmen, dass Heiđreks gátur und Vegtamskviđa durch einen seltsamen unerklärlichen Tausch zu ihren jetzigen Schlussfragen gelangt seien! Aber auch den Gedanken, dass die Rätselscene einst einen anderen, stilvolleren Ausgang hatte und erst nach dessen Verlust die Anleihe bei den Vafþrúđnismál machte, werden wir verwerfen. Das Thema ‚Odins Worte an den toten Baldr‘ war traditionell, als die unlösbare Frage par excellence: es konnte auch als dramatische Spitze eines Rätselwettkampfes zur Not gebraucht werden, zumal es die erforderliche Eigenschaft hatte, Odins Maske zu lüften.

Dass die Heiđreks gátur einfach aus den Vafþrúđnismál entlehnt hätten, dagegen spricht der stark abweichende Wortlaut:

Heiđr. 36	Vafþr. 54
hvat mælti Óđinn	hvat mælti Óđinn,
í eyra Baldri,	áđr á bál stigi,
áđr hann væri á bál hafđr.	sialfr í eyra syni.

Der Helming links ist, sobald man die schlagende Emendation . . . á bál um borinn (oben S. 123) einführt, tadellos. Die andere Fassung hat zwei störende Formhärten: das stabende áđr (statt bál) und das stablose eyra (dem folgenden Nomen untergeordnet).[1])

Die Sage von König Heiđrek bot also einen episch-dramatischen Rahmen dar für eine Folge von Rätseln. An diesen Rätseln selbst haben wir dreierlei zu unterscheiden: ihren Inhalt, ihre dichterische Ausgestaltung, ihre Verbindung zur Rätselreihe.

Nach ihrem Inhalt haben die Rätsel Verwandte in fremden Litteraturen bezw. Volksüberlieferungen, wie Müllenhoff, Zeitschr. für deutsche Mythologie 3, 1 ff. (1855) zuerst im einzelnen gezeigt hat (vgl auch Uhland, Schriften 3, 184 ff. 6, 260 ff.). Die Rätselstoffe gehörten, wie die Sprichwörter, wie die Märchen und Novellen, zu den Wandermotiven,

1) Es sieht so aus, als sei der Text der Vafþr. ursprünglich für episches Versmass geprägt worden:

hvat mælti Baldri,
áđr á bál stigi,
Óđinn í eyra
— — — — —

die sich schon vor den Zeiten litterarischen Austausches über die Völker verbreiteten. Blosse Übereinstimmung im Gegenstande der Frage genügt nicht, um Verwandtschaft aufzustellen; z. B. haben die beiden Brückenrätsel, das neuisländische bei Jón Árnason No. 270:

Fór eg yfir fjörðinn snar,
á fáknum trés óvöndum,
fjórar voru í fjalirnar,
flatar á báðum löndum

und das unserer Saga No. 2:

— — — — — —
sá ek á veg vega.
vegr var undir
ok vegr yfir
ok vegr á alla vega

keine Berührung miteinander. Erforderlich ist, dass derselbe Zug zur Kennzeichnung des Gegenstandes gewählt werde; Übereinstimmung im Motiv. So kann auch bei ungleichem Gegenstande Motivähnlichkeit und unter Umständen thatsächlicher Zusammenhang vorhanden sein (mehrere Beispiele im folgenden).

Wenn wir uns demnach auf entschiedene Motivähnlichkeit beschränken, so finden wir unter alten und neuen Rätseln auffallend wenig Gegenstücke zu den 36 Heiðreks gátur. Diese nehmen, im ganzen betrachtet, eine abgesonderte, einsame Stellung ein. Selbst die färöische Ballade Gátu Ríma, der eben unsere Sagascene zu Grunde liegt, hat bis auf zwei oder drei Fälle, Str. 22ff.[1]), neue Rätselinhalte eingeführt.

Aus den etwa 90 altenglischen Rätseln des 8. Jahrh. (in Grein-Wülkers Bibliothek 3, 183ff.) lassen sich wohl nur die folgenden Stücke vergleichen:

No. 17 der Anker:

oft ic sceal wiþ wæge winnan and wiþ winde feohtan,
somod wiþ þam sæcce, þonne ic secan gewite
eorþan yþum þeaht — — — — — —
— — — — — —
Ic him þæt forstonde, gif min steort þolaþ
and mec stiþne wiþ stanas moton
fæste gehabban;

neben unserer Gáta No. 6:

Hverr er sá hinn mikli,
er mǫrgu ræðr
ok horfir til heliar hálfr?
ǫldum hann bergr,
en við iǫrð sakask,
ef hann hefir sér veltraustan vin.

1) Da hier nur die Antwortstrophen bewahrt sind, bleibt die Form der Fragen und ihre Übereinstimmung mit den alten Gátur zweifelhaft.

No. 37 das Mutterschwein, neben der Gáta No. 12; vgl. unten S. 142.
No. 58 die Hagelkörner[1]):

þeos lyft byreð lytle wihte
ofer beorghleoþa, þa sind blace swiþe,
swearte, salopade — — — — —;

neben unserem Rätsel No. 10:

hvítir fliúgendr
hellu lósta.
en svartir í sand grafask.

Die Ähnlichkeit ist überall nur eine sehr entfernte, ein (mittelbarer) Entstehungszusammenhang kann nur bei dem Rätsel vom Mutterschwein in Betracht kommen. Noch geringfügiger ist der Anklang des Rätsels No. 51, das Feuer, an Gáta No. 29. Die zehn bis zwölf übrigen Rätsel. die vielleicht (oft ist ja die Deutung ganz unsicher) im Gegenstande mit den nordischen Fragen übereinstimmen, zeigen keine Motivverwandtschaft.

Die sechs Reichenauer Rätsel (10. Jahrh., MSD. No. VII) bieten keine Parallele, ebensowenig das Traugemundslied (um 1200, MSD. No. XLVIII), die Rätselsammlung der Weimarer Hschr. (15. Jahrh., Köhler, Kl. Schr. 3, 499 ff.) und das Strassburger Rätselbuch (von 1505, herausg. von Butsch Strassburg 1876).

Unter den neueren Sammlungen von Volksrätseln stellt sich die isländische von Jón Árnason (Íslenzkar Gátur. Kph. 1887), mit ihrer stattlichen Zahl von 1194 Nummern, abseits von den übrigen. Einige dieser Rätsel nämlich verraten deutlich eine unmittelbare, litterarische Einwirkung der alten Heiðreks gátur, die seit dem 17. Jahrh. auf Island wieder bekannt waren und mit der anderen Eddadichtung abgeschrieben wurden. Die klarsten Fälle sind diese:

Die beiden Eirätsel, No. 764:

í hverju báru meyarnar
mjöðina til skemmunnar?
það var hvorki með höndum gert
né hamri slegið

und No. 1038: (der Anfang abweichend, dann) það var hvorki með höndum gert eða með hamri smíðad. Vgl. Gáta No. 17 oben S. 122.

Das Rätsel von der Mühle No. 814 hat seinen Schluss:

mær hvar elur meyu við
mög á reginfjalli

unserem Angelikarätsel No. 18 entlehnt (. . . á reginfialli, elr við kván kona, mær við meyiu mǫg of getr).

Ausserdem halte man No. 1099 die Sonne (. . . en voru nú vargar tveir með henni) neben Strophe 15 (. . . ok keppask um þat vargar

1) So nach Trautmanns Deutung; nach Dietrich die Schwalben oder Staare oder Mücken!

ávallt)[1]); No. 684 die Wellen (hverjar eru breinar meyar hvítfaldaðar, aldrei nema í vindi vaka) neben Strophe 21, oben S. 120; No. 683 die Schneehühner (hverjar eru ávallt á hvítum klæðum á vetrum en dökkvum á sumrin) neben Strophe 20 (hvitan skjǫld pær á vetrum bera, en svartan um sumar).

Bei dieser Sachlage können wir kein einziges der neuisländischen Rätsel mit Sicherheit als unabhängiges Gegenstück der Heiðreks gátur hinnehmen; die Ähnlichkeit kann immer auf Nachbildung der litterarisch überlieferten alten Strophen beruhen.

In anderen Sammlungen finde ich an bemerkenswerten Gegenstücken zu unseren Gátur folgendes.

In erster Linie das ehrwürdige Kuhrätsel (No. 28), das von den Alpen bis zum Polarmeer vielleicht nirgends fehlt. Der altnordischen Fassung:

fiórir hanga,
fiórir ganga,
tveir veg vísa,
tveir hundum varða,
einn eptir drallar
ok optast saurugr

kommt, so viel ich sehe, die dänische am nächsten (bei Grundtvig, Gaml danske minder, 2. Ausg., 1, 223):

> Fir hengen, fir sprengen, tow viser Væj, tow virjer får e Hun, æ gammel Man kommer slonten æbåg ætter.

Die übrigen zahllosen Varianten haben von den beiden Zügen des Wegweisens und des Hundeabwehrens zum mindesten den einen fallen lassen. Die gemütliche Schlusswendung (ok optast saurugr) kehrt nirgends wieder. Vgl. Müllenhoff a. a. O. S. 4f. Landstad S. 807. Færøsk Anthologi 1, 324, No. 35. Svenska Landsmålen VII. 4, No. 125. Jón Árnason No. 254. 255. Rochholz, Kinderlied S. 221. Wossidlo S. 80. Renk in dieser Zeitschrift 5, 151. Köhler, Kl. Schr. 1, 267. — Jedenfalls haben wir hier nicht blosse Motivgemeinschaft vor uns, sondern eine poetisch geprägte Urform liegt zu Grunde. Es fragt sich, ob wir sie uns stabreimend oder endreimend zu denken haben. In den altisländ. Versen ist sozusagen der Schein des Stabreims gewahrt: die beiden ersten Langzeilen erzielen die Stäbe nur durch Wiederholung der Zahlwörter, die erste hat daneben den ohrenfälligen, zweifellos ursprünglichen Endreim, die zweite übertönt den Stab t durch die Binnenallitteration veg: vísa[2]); in der tadellos stabenden

1) Allerdings ist die Vorstellung von den Sonnenwölfen auf Island noch lebendig, Jón Árnason, Þjóðsögur 1, 658f. 2, 549.

2) Man darf nicht in veg: vísa: varða die drei Stäbe der Langzeile erblicken; denn dem Hauptstab könnte nicht hundum stablos vorangeschickt sein. Auch in der Sammelfrage, No. 7, kommt die Betonung der beiden ersten Verse:

hverr byggir há fiǫll,
hverr fellr í diúpa dali

besser zu ihrem Recht, wenn man Binnenstabreim annimmt (h: h, d: d).

dritten Langzeile ist der letzte Kurzvers vermutlich Zugabe. Die Grundgestalt möchte ein Gemisch von Endreim und Binnenstabreim gewesen sein[1]); vgl. unten S. 133.

Die Ähnlichkeit geht in keinem zweiten Falle so weit, dass ein gemeinsamer Wortlaut als Grundlage zu erschliessen wäre; ausgenommen etwa die zwei einfachen Zeilen in No. 7:

hverr andalauss lifir,
hverr æva þegir

neben den Versen des norwegischen Rätselgedichts (Landstad S. 370 Str. 4):

hot er deð, som tyt og aldri tiger . . .
og hot er deð, som andelaust liver;

Antwort: Wasserfall und Fisch.

Der Reiter zu Pferd wird in den Volksrätseln häufig durch die Zahl der summierten Glieder gezeichnet, z. B. bei Wossidlo No. 424a:

keem 'n diert ut nuurden, hadd vier uhren,
hadd söss fööt, hadd'n langen start.

Indem der heidnische oder wenigstens mythenkundige Nordmann hier seinen einäugigen Göttervater und dessen achtbeiniges Ross einsetzte, gelangte er erst zu der richtigen Pointe, einem überraschenden Zahlenverhältnis, ohne dass dabei der schlichte sprachliche Ausdruck im mindesten gesteigert wurde:

No. 35. Hverir ró þeir tveir,
er tíu hafa fœtr,
augu þriu,
en einn hala?

Zu der toten Schlange, die auf der Eisscholle treibt (Strophe 24), hat Bugge S. 358 seiner Ausgabe neunorwegische Rätsel gleichen Gegenstandes, doch weit einfacherer Form angeführt. Mit den verschiedenen Eirätseln, die den Inhalt dem Bier, die Schale einem absonderlich gezimmerten Gefäss vergleichen, hat die malerisch reich ausgestattete Str. 17 (oben S. 122) nur eben diese beiden Grundmotive gemein. Die im Schädel nistende Ente (Str. 27) berührt sich auch nur dem allgemeinen Umriss nach mit den Rätseln vom ‚Lebendigen im Toten‘ (unten S. 141).

Geringfügige Anklänge, wie die Vergleichung des Mistkäfers mit der Sau (Str. 11: Dybeck Runa 1850, No. 33. Svenska Landsmålen VII. 4, No. 102[2]), das ‚Kopf unten, Wurzel oben‘, hier auf den Lauch, dort auf den Eiszapfen oder die Oberzähne angewandt (Str. 8: Gátu Ríma v. 16.

---

1) Vergleichbar die altdeutschen Segenssprüche MSD. 1, 16—18 und in andrer Weise das Sprüchlein der Sturlunga saga 1, 249:

Loptr er í Eyium, bítr lundabein,
Sæmundr er á heidum, etr berin ein.

2) Die Spinnenrätsel bei Jón Árnason No. 219. 942. 944 verbinden den schwarzen Eber der Strophe 11 mit einem Motiv aus Strophe 14.

Landstad S. 372, No. 14: S. 809, Nr. 22. Jón Árnason No. 574), würden sich noch weiterhin anreihen lassen, und ausgebreitetere Belesenheit könnte wohl noch die eine und andere Parallele beifügen. Aber soviel wird, wie ich glaube, in Geltung bleiben: moderne Rätselsammlungen wie etwa die von Wossidlo und von Jón Árnason erscheinen sowohl unter sich wie auch mit Sammlungen der Reformationszeit nah verwandt, dagegen von der Rätselreihe der Hervarar saga durch einen grossen Abstand getrennt. Es ist zu bemerken, dass auch die Menge der altnordischen Sprichwörter in dem modernen Gnomenschatze befremdlich wenig Verwandte hat. Indessen wird man doch nicht annehmen, dass fünf Sechstel der Heiđreks gátur auch ihrer inneren Form nach dem Auslande gefehlt hätten, auf Island bodenständig waren. Das Material an ungelehrten Rätseln, das uns das Mittelalter zur Vergleichung darbietet, ist zu dürftig. Unmittelbar auf nordische oder gar isländische Heimat weisen nur ein paar unsrer Gátur hin (unten S. 140).

Die zwei Vorgänge: die poetische Ausgestaltung der Rätsel und ihre Verbindung zur Reihe könnten an und für sich zusammenfallen; d. h. der Mann, der den Wettkampf König Heiđreks darstellen wollte, hätte die Rätselmotive in Prosa oder in einer ihm nicht zusagenden Versform angetroffen, und er selbst hätte dann die uns vorliegenden Strophen gebaut; die von ihm gedichtete Reihe könnte später durch Zuthaten vermehrt worden sein. Von dieser Voraussetzung geht F. Jónsson a. a. O. aus. Ebensowohl möglich ist aber, dass der Hersteller der Gestumblindi-Scene einzeln umlaufende, fertige Rätselstrophen zusammentrug; dass er also im wesentlichen Sammler war.[1]) Das Vorhandensein stabreimender Einzelrätsel im Island des 12. Jahrhunderts kann nicht befremden; die Annahme wäre selbst dann kaum zu entbehren, wenn man den Grundstock unserer Strophen einem Dichter zuschreibt, denn dieser hätte doch wohl Vorbilder haben müssen, und die späteren Zuthaten würden dem Schatze der Einzelrätsel entstammen.[2])

Für die erste Auffassung, die Hand eines Dichters, spricht, soviel ich sehe, kein Umstand; die andere Auffassung kann sich auf folgende vier Thatsachen berufen.

---

1) Diese Auffassung deutet Müllenhoff an, a. a. O. S. 5. Heinzel S. 39 drückt sich unbestimmter aus: „auch die Gesamtheit der Rätsel, welche Gestumblindi-Odin dem König Heidrek vorlegt, wird nicht gleichzeitig mit der Geschichte von dem Konflikt zwischen Heiđrekr und Gestumblindi entstanden sein."

2) Wenn Olafs grammatische Abhandlung (verfasst um 1250), nachdem sie die erste Hälfte des Eisschollenrätsels angeführt hat, fortfährt: þesskonar fígúru kǫllum vér gátu, ok er hon iafnan sett í skáldskap, so bedeutet dies wohl nicht, Rätsel in Versform seien häufig gewesen, sondern Umschreibungen, die dem Rätsel innerlich verwandt sind, pflege man in der Dichtung anzuwenden. Die Stelle steht Islands gramm. Litt. 2, 114. Ähnlich in der Laufáss Edda SnE. 2, 633.

Zuerst ein Punkt, der allein genommen nichts zu beweisen vermöchte. Die Rätsel selbst enthalten nirgends eine Anspielung auf die Personen des Gesprächs oder auf den sagenhaften Zusammenhang — wobei von den Kehrreimen, der Zuthat des Ordners, natürlich abzusehen ist. Ein paar scheinbare Widersprüche sollen rasch berührt werden:

1, 3 liest der Text H:

konungr, gettu hvat þat var,

also mit Anrede des Königs. Die Zeile ist verderbt, das Richtige hat die Hschr. R:

vittu hvat þat var;

das stablose Substantiv zu Anfang ist fehlerhafter Einschub.

In dem Eingangsrahmen (Str. 8 ff.):

hvat er þat undra,
er ek úti sá
fyrir Dellings durum

liest H doglings statt Dellings, und Bugge S. 356 ist geneigt, dies für das Richtige zu halten: doglingr wäre = Heiðrekr also eine Anspielung auf die Sagascene. Aber fyr Dellings durum ist doch sicher die alte Formel mit geheimnisvollem Anklang, dieselbe wie in den Hávamál 160, 3, und auch bei der Schreibung Doglings hat der mythische Eigenname vorgeschwebt, der auch in den Handschriften der Snorra Edda in diesen beiden Formen auftritt (vgl. Mogk, Beitr. 6, 525).

Das nur in H überlieferte Pfeilrätsel No. 13 lautet:

ovarlega (l. ofarlega) flýgr,
armlod (l. arnhlióð?) gellr,
harðar eru hillm:

Die entstellte Schlusszeile wird von Bugge ergänzt zu:

harðar ró, hilmir! greipr;

durch diese Konjektur würde eine Anrede an den König geschaffen, die Bugge selbst als bedenklich bezeichnet. Vorzuziehen wäre da wohl der Dativ hilmi: „gefährlich sind dem Fürsten die Klauen.“ Aber auch dies befriedigt nicht; denn da die vorausgehenden Verse auf den leibhaftigen Adler zutreffen, muss die Schlusszeile ein klares einschränkendes Element bringen, das die Deutung auf den Pfeil hinlenkt; ein solches läge z. B. in:

harðar ró hiálmum greipr,

man vergleiche bryngagl ‚volucris loricae‘ als Umschreibung für Pfeil; hlífum statt hiálmum läge weiter von der handschriftlichen Lesart ab.[1])

Demnach ist nirgends eine Hindeutung auf König Heiðrek anzuerkennen; die Rätsel sind neutral, setzen keine bestimmte epische Situation voraus.

1) Als Vers 2 vermute ich: arnlióð gelr „es (das fliegende Wesen) singt ein (zauberisches) Adlerlied“, vgl. varglióð HHu. I. 42, 3, auch Darradarlióð 10 (Niála c. 157) ist gewiss sigrlióða, geirlióða zu lesen. Das Verbum gala würde gut in das Bild vom Vogel passen.

Zweitens ist mit der Annahme des rätselsammelnden Ordners leichter vereinbar die Ungleichheit des Strophenmasses: zwei Drittel der Rätsel sind im gnomischen Masse (Lióđahúttr), ein Drittel im epischen (Fornyrđislag) verfasst. Nun hat allerdings F. Jónsson in seiner Abhandlung die Strophen epischer Form zu den nachträglichen Erweiterungen der Reihe gerechnet. Allein, die Ausscheidung dieses Drittels wird weder durch die äussere Überlieferung noch durch Reihenfolge, Inhalt oder Stil der Rätsel nahe gelegt; sie findet ihre Begründung nur in der Annahme, die wir hier auch von anderen Seiten zu widerlegen suchen, in der Voraussetzung des einheitlichen Dichters. Und selbst unter dieser Voraussetzung zögert man, die metrische Zwiespältigkeit als etwas Unursprüngliches anzusehen. Gab es doch in der isländischen Überlieferung des 12. Jahrhunderts — diesen Zeitraum nimmt auch F. Jónsson an — Gedichte genug, skaldische und eddische, die die beiden Masse mischten, gleichviel ob die Mischung ursprünglich war oder erst durch Zersingen bewirkt. — Im besondern spricht gegen die Beseitigung der epischen Strophen das Rätsel von Odin auf Sleipnir, das im epischen Masse gehalten ist: es steht in beiden Texten vor der mythologischen Schlussfrage und soll offenbar die Überleitung dazu bilden. Ich finde es wahrscheinlicher, dass dieser Gedanke auf den Ordner, als dass er auf einen Interpolator zurückgeht. — Darauf möchte ich kein Gewicht legen, dass Rätsel 1, eine gnomische Strophe, die zweifellos zum ursprünglichen Bestande gehört, Ausweichungen der Form zeigt, die an das beim Kuhrätsel beobachtete erinnern (oben S. 129): der zweite Helming:

lýđa lemill,
orđa tefill
ok orđa upphefill

hat durchgehenden Endreim bezw. Assonanz, dagegen lückenhaften oder abnorm gestellten Stabreim. Nach einem blossen Schreiberverderbnis (etwa lýđa statt ýta) sieht es nicht aus.

Sobald wir in der Rätselscene eine Sammlung schon vorhandener Strophen erblicken, kann die metrische Uneinheitlichkeit nicht befremden.

Gegen den einen Dichter der Rätsel zeugt drittens die grosse Ungleichheit des Stils. Sie erstreckt sich ebenso auf die innere wie auf die äussere Form. Manche Rätsel sind von primitiver Einfachheit der Anschauung, manche gefallen sich in malerischem Beiwerk oder in kühn phantasievoller Ausdeutung der Wirklichkeit. Die einen entfernen sich in Wortschatz und -stellung kaum von der Prosa, die anderen greifen zu gesteigerten dichterischen Ausdrucksmitteln. Die ganz verschiedene Gestalt der Eingänge, der Rahmenelemente fällt besonders in die Ohren. Um einen halbwegs gleichartigen Grundstock übrig zu behalten, müsste man in der Ausscheidung sehr schonungslos vorgehen.

Das vierte Argument liegt darin, dass nur die Rätselfragen in Versen, die Auflösungen in Prosa gehalten sind. Schon ein isländischer Schreiber des 17. Jahrhunderts hielt dies für eine Verderbnis und setzte die Antworten ebenfalls in Verse um — wobei denn freilich Stil und Versbau auf Schritt und Tritt das junge Machwerk verraten. In dieser unechten Gestalt wurde die Rätselreihe, nach einer seither verlorenen Handschrift, von Stephanus Biörnonis gedruckt (Hervararsaga ok Heidreks kongs. Hafniae 1785) und darnach in den späteren Ausgaben (vgl. besonders Fornaldar sögur 1, XXVI), bis Bugge die echten alten Texte vorlegte. Aber auch Bugge noch (Ausg. S. 241. 263. 370) nahm an, dass die Prosa — wenigstens teilweise — Verse ersetze, und Heinzel S. 29 rechnet „Prosa statt der Verse in der Auflösung der Rätsel" zu den Abweichungen vom ursprünglichen. Mit F. Jónsson a. a. O. S. 514 können wir diese Ansicht nicht teilen. Es wäre unerklärbar, dass die poetische Form nur in den Antworten durchgängig zerstört, in den Fragen im ganzen wohl bewahrt worden wäre. Vielmehr haben wir in dieser Verbindung von Rätselvers und Lösungsprosa einen ursprünglichen Zug zu erkennen: die einzeln umlaufenden Rätsel, die der Sammler vorfand, hatten Versform, ihre Lösungen nicht — das normale Verhältnis in der Rätselgattung, wie jedes Sammelwerk zeigen kann[1]); verlangt man doch von dem Ratenden nicht, dass er Verse improvisiere oder gar eine schon geprägte Lösung auswendig wisse. Diesen Stand der Dinge behielt der Sammler einfach bei. Hätte er als Dichter eine Rätselkette neu gedichtet, dann wäre allerdings zu erwarten, dass er zugleich auch die Lösungen in Verse gebracht, dass er also ein wirkliches R ä t s e l g e d i c h t hergestellt hätte. Aber ein Rätselgedicht — wie das Traugemundslied, wie das norwegische Volkslied Pá grönalidheidi (Landstad S. 369 ff.), die färöische Gátu Rima, das Kranzsingen (Uhland, Volkslieder 1, 7 ff.), neuere Wechselstrophen zwischen Jüngling und Mädchen (z. B. bei Wossidlo S. 123 ff.) — wollen die Heiđreks gátur nicht sein; sie sind eine durch äusserliche Haften verbundene R ä t s e l s a m m l u n g, und einer solchen gebührt die ursprüngliche, prosaische Form der Auflösungen.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Sammler zu einzelnen seiner Rätsel eine versifizierte Lösung vorfand; er musste die dann naturgemäss, wollte er seinen eigenen Plan nicht durchkreuzen, in Prosa umsetzen. Spuren von poetischer Fassung zeigt, wie ich glaube, nur die Lösung der Sammelfrage, No. 7 (bloss in H überliefert):

> hrafn byggir iafnan á hám fiǫllum, en dǫgg fellr iafnan í diúpa dali,
> fiskr lifir andalauss, en þiótandi fors þegir aldregi;

man beachte besonders das stabende Epitheton ornans þiótandi. Dass auch die Antwort auf die mythologische Schlussfrage unserem Sammler in

1) Unter den 1194 Nummern der neuisländischen Sammlung sind etwa acht Neuntel der Rätsel in Versen, poetische Auflösungen finden sich nur fünf.

gebundener Rede vorlag, ist sehr wahrscheinlich. Aber die allenfalls herzustellenden Verse dürfen wir nicht in den Text der Sagascene einsetzen, da König Heiđrek nicht zu guter Letzt aus der Rolle fallen und eine Strophe improvisieren kann!

Von der hier begründeten Auffassung aus halten wir es für aussichtslos, einen Teil der Strophen zu entfernen, um einen möglichst einheitlichen Kern übrig zu behalten. Denn an eine zusammengetragene Reihe von Strophen dürfen wir nicht den Massstab anlegen wie an ein individuell geformtes Spruchgedicht von der Art der Hávamál Teil I. Und über die Ungleichartigkeit im Stil kämen wir, wie schon bemerkt, doch nicht hinweg.

Was die Zahl der Rätsel anlangt, so mag immerhin die Absicht der Erzähler und später der Abschreiber im ganzen auf Vermehrung gegangen sein. Aber um gerade die Plusstrophen der beiden Fassungen als Anwüchse zu erweisen, fehlt es an bestimmtem Anhalt. Bei der obscönen Frage No. 30 z. B., einem Plusrätsel von H, sind die beiden Möglichkeiten, dass der erste Ordner sie des Gottes nicht würdig fand (Heinzel S. 39), und dass ein späterer Schreiber Anstoss an ihr nahm, doch wohl gleichwertig. Die Behandlung desselben Gegenstandes in mehreren Rätseln muss nicht notwendig der ursprünglichen Anlage abgesprochen werden. Finden wir doch sogar in einem echten einheitlichen Rätselgedicht, dem norwegischen Pá grönalidheidi, zweimalige Vorführung der Sonne (in Str. 16. 17 und 20. 21).

Wenn die Reihenfolge der Rätsel in den beiden Texten so stark abweicht, so ist daraus wohl weniger auf Willkür der Abschreiber zu schliessen als auf die Freiheit, die dem mündlichen Vortrag in diesem Punkte zustand. Ihre feste Stelle hatten die drei ersten Rätsel: sie geben sich als neuliche Erlebnisse des Rätselstellers und bilden dadurch eine Art Einführung (F. Jónsson a. a. O. S. 517), ohne dass sie irgendwie auf das Schicksal Gestumblindis und die besonderen Umstände bei seinem Gang zum Königshofe Bezug nähmen. Die Erwähnung des gestern getrunkenen Bieres, des Weges über die Brücke, des unterwegs gesogenen Taues erinnert an die ebenfalls persönlicher gehaltenen Eingangsfragen des Traugemundsliedes:

> wâ lage du hînaht?
> oder wâ mite wære du bedaht?
> oder in welre hande wîse
> bejageste kleider oder spise?

Ferner hat das letzte Rätsel, das von dem reitenden Odin, seine wohlbegründete Stellung vor der unlösbaren Odin-Baldr-Frage (oben S. 133).

In der Anordnung der übrigen Rätsel scheint die Fassung R stellenweise ein Streben nach Verbindung des stofflich Verwandten zu verraten: Blasebalg hinter Goldschmiedehammer (No. 4. 5), saugende Ferkel, trächtige

Sau, Kuh beisammen (No. 25—27). Doch geht dies nicht über einzelne Anläufe hinaus. Dagegen wirkt in dem Texte H unverkennbar der Grundsatz, den man als den näher liegenden gelten lassen muss: die Rätel mit gleichen Eingängen gehören zusammen. Vor allem stehen die neun Strophen mit dem breiten Rahmenelement hvat er þat undra ... (oben S. 132) geschlossen hintereinander (No. 8—16); ebenso die sechs Strophen mit dem Anfang hveriar ró (No. 18—23). Von den vier Fragen mit hverr er sá hinn (No. 4—6. 29), von den fünfen mit ek sá oder sá ek (No. 24. 30. 32—34) halten bloss je dreie zusammen. Die beiden Eingänge hvat er þat dýra (No. 25. 26) folgen einander (dies auch in R No. 16. 17), die beiden hverir ró þeir stehen getrennt (No. 31. 35). Folgerichtig ist daher auch dieser Gesichtspunkt nicht durchgeführt.

Worauf sich die ursprüngliche Anordnung begründet haben mag, ist nicht zu entscheiden.[1])

Die Thätigkeit des Sammlers äussert sich in den Kehrreimen, die er den Rätseln anhängte. Den mündlichen Einzelrätseln kann die beschliessende Langzeile:

Heiðrekr konungr,
hyggðu at gátu

noch nicht angehört haben. Auch in den beiden Fällen, wo sie die Achtzahl der Kurzverse auffüllt (No. 28. 30), kann man sie nicht als ‚notwendigen Bestandteil' der Fornyrdislagstrophe bezeichnen (Heinzel S. 39): hier liegen eben sechsversige Gruppen vor, neben den achtversigen und den vierversigen, wie auch in so manchen Eddaliedern; bei No. 28, dem berühmten Kuhrätsel, kann kein Zweifel sein, dass es einmal unabhängig von König Heiðrek bestand. Allgemeinere Aufforderungen zum Raten kennen wir aus den altenglischen Rätseln: rǣd, hwæt ic mæne! rece.. gif þû cunne! u. ähnl. Neuere Formeln bei Petsch S. 58 ff.

Der wiederkehrende Satz, der die Lösungen einleitet,

góð er gáta þín, Gestumblindi, getit er þeirar (þessar R)

wird von den Herausgebern als Gruppe von drei Kurzversen aufgefasst, während F. Jónsson a. a. O. S. 514 den Verscharakter bezweifelt. Bugge Ausg. S. 235 denkt daran, das dritte Stück habe einst gelautet:

getit er gátu þeirar:

dann wäre das Ganze ein Lióðahátthelming. Wahrscheinlicher ist mir, dass das blosse:

góð er gáta þín, getit er þeirar,

eine regelmässige Langzeile, als formelhafte Einleitung von Rätsellösungen

1) Die 17 Rätsel, die F. Jónsson als ursprünglich heraushebt, stehen nach a. O. S. 516 f. in dieser Reihe: 1. Bier, 2. Brücke, 3. Tau, 4. Goldschmiedehammer, 5. Blasebalg, 6. Spinne, 7. Lauch, 8. Angelika, 9. Eisscholle, 10. Bretspiel, 11. Bretspiel, 12. Feuer, 13. Nebel, 14. Bretspiel, 15. Schneehühner, 16. Anker, 17. Wellen. Eine Ordnung nach dem Gegenstande wäre jedenfalls auch hier nur in sehr loser Weise befolgt.

vorlag; indem der Ordner den Namen der Sagenfigur, Gestumblindi, einschob, gelangte er zu der ungewöhnlichen dreigliedrigen Stabreimgruppe.

Die **Auflösungen** selbst hatten keine überlieferte feste Form; ihre Stilisierung war dem jeweiligen Erzähler anheimgestellt, und unsere beiden Sagatexte gehen in diesem Punkte am weitesten auseinander. Darüber ausführlich F. Jónsson S. 514 f. Die sachlich treffendere Deutung des Rätsels findet sich ungefähr ebenso oft in H wie in R; manche Fälle sind neutral. H neigt zu breiterem Ausdruck, nur in vier Fällen (No. 4. 9. 20. 31) ist R wortreicher. Vor allem aber liebt es H, die epische Situation in lebendige Erinnerung zu bringen, die beiden Rätselkämpfer aus ihrer Rolle heraus sprechen zu lassen: R thut dies nur in 2 Fällen, H in 14. Die Frage, was das ‚Ursprünglichere' sei, wird man hier nicht aufwerfen wollen: schon dem allerersten Erzähler dieser Rätselscene stand der eine Weg so gut offen wie der andere.

Dass zum Teil Missverständnisse in den Lösungen stecken, haben Bugge und F. Jónsson gezeigt. Mit Bugge S. 357 bin ich der Meinung, dass die Auflösung von Rätsel No. 17 (oben S. 122) in dem Texte H nur scheinbar einen phantastischen Irrtum enthält. Sie lautet:

> þat eru æðar tvær, þær er eggium verpa; eggin eru eigi gǫr með hamri
> né hǫndum, en þiónustumeyiar báru ǫlit í eggskurninni:

nachdem der betreffende Schreiber bis zu né hǫndum gekommen ist, fällt ihm ein, dass der Ausdruck ambáttir báru ǫl noch eine Erläuterung bedürfe, und die giebt er mit den Worten: „die (von dir so genannten) ‚Mägde' trugen das ‚Bier' in der Eierschale".

Anderseits glaube ich in zwei weiteren Lösungen ein bisher nicht bemerktes Missverständnis zu erkennen.

Rätsel No. 2 bezeichnet die Brücke als ‚Weg der Wege'[1]:

> vegr var undir
> ok vegr yfir
> ok vegr á alla vega.

Die Auflösung besagt, in H und R sachlich übereinstimmend: unter dir hattest du den Fluss, über dir und zu beiden Seiten flogen Vögel, ‚das war deren Weg'; sie bezieht also den Schlussvers auch noch auf die Luft. In Wirklichkeit muss er auf den Erdweg, die Erde schlechthin (den foldvegr) gehen; denn es ist klar, dass die drei Zeilen drei verschiedene ‚Wege' meinen, Fluss, Luft, Erde.

Rätsel No. 10, nur in H überliefert, lautet:

> hvítir fliúgendr
> hellu liósta,
> en svartir í sand grafask.

Die Prosa erklärt dies für Hagel und Regen. Das Richtige ist: der Hagel allein. Man übersetze: „als weisse fliegende schlagen sie auf die

1) sá ek á veg vega, spectavi in viam viarum, nicht aspexi in via vias.

Felsplatte auf, aber als schwarze [wenn sie geschmolzen und durchsichtig geworden sind] graben sie sich in den Sand." Wir haben somit hier keine Sammelfrage: die Schlusszeile würde auch nicht genügen, um die Regentropfen zu kennzeichnen.

Als Entstehungszeit der Rätselscene wird man das 12. Jahrhundert annehmen dürfen: in diesem Zeitraume traten die sogen. Fornaldar sogur in Blüte, in deren Kreise die Hervarar saga zu den altertümlicheren gehört. Mit der Saga kann auch der Rätselkampf nur auf Island, der Heimat der Fornaldar sogur, die Rundung, die kunstmässige Gestaltung erlangt haben. Die Rätselkette im ganzen wirkt nicht als eine Sammlung, die in gelehrter, litterarischer Absicht unternommen wurde.[1] Mit den mancherlei wissenschaftlichen, philologischen Bestrebungen, die in dem Island des 12./13. Jahrhunderts in so merkwürdiger Weise auftreten und in dem Skaldenlehrbuch Snorris ihre bedeutendste Schöpfung hervorbringen, kann man sie nicht in Zusammenhang setzen. Sie will keine ‚jungen Skalden' belehren, wie sie ja auch nicht als Excerpt aus litterarischen Denkmälern entstanden ist. Sie giebt sich durchaus als Unterhaltungslitteratur.

Das Alter der einzelnen Rätselstrophen — um dies hier gleich anzuschliessen — entzieht sich der Bestimmung. F. Jónsson a. a. O. S. 520 bemerkt, dass in Rätsel No. 25 die Ljóđaháttvollzeile:

ok er iárni kringt utan

ein utan mit Kürze verlangt, eine Form, die erst mit dem 12. Jahrhundert auftritt. War also die Strophe älter, so wird es einst:

ok er iárni útan kringt

gelautet haben (so druckte Ettmüller in seinem Lesebuch). Über die Heimat der Rätselinhalte vgl. oben S. 129 f. Wie viele der Rätselstrophen als originale westnordische Dichtung entstanden, wissen wir nicht; den Anteil von Mutterland und Insel zu sondern, kann man nur in ein paar Fällen wagen: ausser dem Obsidianrätsel (unten S. 140) möchte ich für eigenartig isländisch halten: das überkünstliche Homonymenrätsel (unten S. 142 f.), die kenninggewürzte Strophe 27 von der Ente im Schädel (unten S. 141) und wohl auch das humorvoll übermütige Rätsel von den saugenden Ferkeln No. 32 (unten S. 146).

Es bleibt uns übrig, die Rätsel unabhängig von ihrer Umrahmung, als Kulturzeugnisse und dichterische Gebilde, nach ihren bezeichnenden Eigenschaften zu betrachten.

Die Stoffe sind zu zwei Dritteln der Natur entnommen: während das Steinreich einen Vertreter hat (No. 16 Obsidian), das Pflanzenreich zwei

1) Eine andere Ansicht spricht F. Jónsson aus a. a. O. S. 519 f. Litt. hist. 2, 162.

(No. 8 Lauch, No. 18 Angelika), giebt das Tierreich zwölf Fragen her, wobei das Fehlen der heimischen Raubtiere Fuchs, Wolf, Bär, Adler bemerkt werden mag. Die Elemente und meteorischen Erscheinungen sind sehr reichlich, mit elf Rätseln bedacht.

Das übrige Drittel bringt Erzeugnisse des menschlichen Gewerbes, darunter nicht weniger als drei verschiedene Bretspielarten.

Sein Gepräge erhält das Stoffgebiet, verglichen einerseits mit mehr gelehrten Rätseln wie den altenglischen, anderseits mit neueren Rätselmassen, vor allem durch diese negativen Züge:

es fehlt alles Fremdländische, alles, was nicht dem Beobachtungsfelde des Nordländers, ja sogar des Isländers auf der eigenen Insel angehörte;

es fehlen gewisse modernere Kulturgegenstände, mit denen sich sonst das Volksrätsel gern abgiebt, wie die Geige, der Spiegel, der Wetterhahn; alles mit der Schreibekunst Zusammenhängende: Tintenfass, Feder, die 24 Buchstaben. Den weitverbreiteten Fragen aus der volkstümlichen Tierkunde des Mittelalters[1]) gehört nur der Fisch als der ohne Atem lebende an (No. 7);

es fehlt alles Biblische, das in der späteren echt volksmässigen Rätsellitteratur so beliebt ist; auch die Gegenstände des Gottesdienstes wie die Glocke, die Hostie;

es fehlt endlich, wie nicht anders zu erwarten, das Ritterliche, Romantische, das dem altdeutschen Traugemundsliede schon ein paar bezeichnende Farben leiht.

So erscheint die Welt, die sich in den Heidreks gátur spiegelt, als eine nordische, vorlitterarische, vorchristliche, vorritterliche. Demgemäss darf man wohl sagen: es ist die Vikingzeit, deren Kultur in unseren Rätseln lebt. Nicht als ob damit über das Alter der Motive oder der Verse ausgesagt würde! Haben doch die grossen neuen Kulturmächte, das Christentum um das Jahr 1000, das litterarische Schreiben vier Menschenalter später, das Leben auf Island nicht so tief durchdrungen, dass eine beschränkte Auslese von Rätselstrophen ihre Spuren tragen müsste. Den Stempel der Vikingzeit führen die Gátur insofern, als keine Zeile in ihnen das Neue der späteren Epochen voraussetzt. Es ist auch nicht vorzugsweise der Gedankenkreis des Seeräubers und Eroberers, in den uns die Rätsel einführen.[2]) Kriegerische Gesinnung äussert sich in der Wahl der Stoffe nur zweimal: No. 13 der Pfeil, No. 26 der Schild; und von den so beliebten Tieren des germanischen Schlachtfeldes streift uns nur der Rabe und zwar als Bewohner der hohen Berge (No. 7). Aber mindestens ebenso bemerkenswert, wenn wir andere Sammlungen daneben halten, erscheint das Fehlen aller Fragen aus der eigentlich bäuerlichen

1) Der Vogel ohne Zunge u. ähnl.; vgl. besonders Köhler, Kl. Schr. 3, 519 ff.
2) Vgl. F. Jónsson a. a. O. S. 519.

Wirtschaft (Gegenstände wie Pflug, Rechen, Butterfass, Mühlstein, Backofen). Und in der poetischen Ausmalung drängt sich doch die Freude am Kampfe mehrmals unverkennbar vor: der Anker „schirmt die Menschen und verfehdet sich mit der Erde“ (No. 6); der Blasebalg „siedet den Wundenlauch“, d. h. das Schwert (No. 9); die Bretsteine „erschlagen einander waffenlos für ihren Herrn“ (No. 19); die Schneehühner sind Gefährtinnen, die mit weissem oder schwarzem Schild die Lande durchziehen (No. 20). Auch das eigenartigste aller Rätsel, das von dem Schwein mit den Ferkeln (No. 32), entführt uns durch seine Einkleidung aus der friedlichen Enge des isländischen Bauernhofes an den Fürstenhof mit seinem streit- und trinkbaren Herrengefolge.

Ein paar ausgesprochen nordische Züge fehlen dem Gesamtbilde nicht: die von den mythischen Wölfen verfolgte Sonne (No. 15) und Odin auf seinem Rosse Sleipnir (No. 35), dies die beiden einzigen aus dem Mythus schöpfenden Rätsel, denn wenn die Wellen in den Prosaauflösungen die ‚Töchter Ægirs‘ genannt werden, so ist diese Anspielung in den Strophen selbst nicht gegeben: die Vergleichung mit Frauen war auch ohne den sagenhaften Hintergrund hier ebensowohl möglich wie bei den Kohlen, den Bretsteinen und anderen Gegenständen. Als nordisch darf man auch ansprechen die Pflanze Angelika auf dem Gebirg (No. 18) und die in die felsige Bucht rollenden Meereswogen (No. 23); dazu das Wortspielrätsel (No. 34), das auf dem norrönen Sprachschatz fusst.

Ausschliesslich isländisch, dem Inhalte nach, ist das Rätsel No. 16, das die auffallenden Eigenschaften des vulkanischen Gesteins Obsidian schildert[1]):

„Härter als Horn,
schwärzer als ein Rabe,
weisser als ein Eihäutchen,
stracker als ein Schaft.“

Nach ihrer inneren Anlage sondern sich drei Rätsel ab: sie enthalten eine — zwar nicht für den sagenhaften König, aber doch für den natürlichen Menschenverstand — unratbare Aufgabe; sie bringen nicht eine beliebig zu wiederholende Beobachtung, sondern ein zufälliges, sehr individuelles Erlebnis. Dadurch stellen sie sich in die Gruppe der sogen. Halslösungsfragen, zu deren Wesen die Unratbarkeit gehört.

Rätsel No. 27, die Ente, die zwischen Kinnladen und Gaumendach eines Rinderschädels ihr Nest gebaut hat, ist ein deutlicher Vertreter der Gattung. Das allgemeine Motiv ‚lebendes Getier, das in einem Gerippe

1) Wie wenig die frühere Forschung geneigt war, der in isländischer Sprache überlieferten Dichtung isländischen Ursprung einzuräumen, mag diese Bemerkung aus den Antiquités Russes 1, 113 (1850) zeigen: l'existence de cette énigme nous renvoie principalement aux contrées des Carpathes, qui sont . . . le seul lieu où l'on rencontre l'obsidienne au nord des Alpes en Europe.

haust' kehrt in mannigfachen Spielarten wieder: bald ist es eine Vogel-, bald eine Rattenfamilie, bald ein Stock Bienen oder ein Fliegenschwarm; der Aufenthaltsort meist ein Pferdeschädel oder -Skelett — statt dessen aber auch der Leichnam eines Erhängten oder endlich auch ein abgestorbener Baumstamm oder ein Kornbehälter; der Gegensatz des Lebendigen zum Toten wird häufig betont. Vgl. Wossidlo No. 967 mit den Nachweisen S. 323, dazu Antiquar. Tidsskrift 1849—51, S. 315 ff. No. 55 (färöisch). Svenska Landsmålen VII. 4. No. 151. Jón Árnason No. 298. 303. 1093 (dies ausdrücklich als Halslösungsfrage bezeichnet). In der dichterischen Ausführung entfernt sich unsere Gáta sehr weit von diesen Gegenstücken: sie führt das nistende Tier anschaulich vor und legt den Nachdruck darauf, die ungewöhnliche Umgebung des Nestes durch skaldische Umschreibungen noch rätselhafter zu machen; ja man kann sagen, zum ‚Rätsel' wird die Strophe überhaupt nur durch diese Umschreibungen:

„gar sehr war vor Zeiten[1])
die Nasengans (Ente) herangewachsen,
die kindergierige, die trug
Zimmerholz zusammen (baute ihr Nest);
es schirmten sie
die strohbeissenden Schwerter (Kiefern),
dazu lag des Trankes
Dröhnfelsen (Gaumendach oder Schädel im allgem.) darüber."

Ebenfalls jenseits der Lösbarkeit liegt das Eisschollenrätsel No. 24 (vgl. oben S. 130), worin wieder der Gegensatz von Leben und Tod, wenn auch in anderer Weise, eine Rolle spielt.

Und drittens darf man zu den unratbaren Fragen rechnen No. 12:

„zehn hat es Zungen,
zwanzig Augen,
vierzig Beine,
rasch bewegt sich das Wesen
(nach R: vorwärts schreitet das Wesen)":

dass dies gerade eine Sau mit neun Jungen im Leibe sei, wäre aus dem Wortlaut nicht zu entnehmen. Zwei neuisländische Rätsel (Jón Árnason No. 447. 448) bestätigen, dass man ebenso gut an eine entsprechend gesegnete Hündin oder Katze denken kann. Es tritt hier ein besonderer Umstand herzu. Der Rätselsteller hat das Tier draussen gesehen — also wieder das zufällige einmalige Erlebnis —, und nun lässt der König die Sau schlachten, und es zeigt sich, dass die Zahl der Jungen richtig geschätzt war. Die Prosasätze, die dies erzählen, sind nicht müssige Zugabe, sondern gehören notwendig zum Verständnis des Ganzen. Bugge hat (Studien S. 163) darauf hingewiesen, dass dieses Motiv schon in der antiken Dichtung vorkommt. Vgl. noch Ohlert, Rätsel und Gesellschaftsspiele der alten

1) Zu dieser verderbten Zeile vgl. oben S. 123.

Griechen (Berlin 1886) S. 36ff. Immisch in Fleckeisens Jahrbüchern für klass. Philol. Suppl.-Band 17, 160. Das alte Gedicht ‚Melampodie‘, das einige dem Hesiod zuschrieben, erzählt einen Wettstreit zwischen den Sehern Kalchas und Mopsos in Kolophon. Mopsos errät, dass ein eben vorübergehendes Mutterschwein mit zehn (nach einem anderen Excerpt mit drei) Jungen trächtig gehe, darunter ein männliches (bezw. ein weibliches). Wie dies zutrifft, stirbt Kalchas aus Gram. Man sieht, es handelt sich hier — wie auch bei den übrigen Fragen des Seherwettkampfes — nicht um ein wirkliches Rätsel, sondern um eine Scharfsinnsprobe. Der Zug steht im Zusammenhang mit einer unübersehbaren Reihe von Anekdoten orientalischen Ursprungs, worin eine verwickelte Naturerscheinung mit wunderbarem Spürsinn erfasst wird.[1]) In unserer Saga ist die Frage zwar als Rätsel stilisiert; aber sie hat sich von dem begleitenden äusseren Vorgang und von der erfolgreichen Bewährung des Scharfblicks noch nicht losgelöst. Es ist eine mittlere Stufe. Einen Schritt weiter thut das Rätsel Aldhelms (Scti Aldhelmi opera ed. Giles p. 266: De scrofa praegnante):

Nunc mihi sunt oculi bis seni in corpore solo
Bis ternumque caput, sed caetera membra gubernat.
Nam gradior pedibus suffultus bis duodenis,
Sed novies deni sunt et sex corporis ungues.
Synzygias numero pariter simulabo pedestres.
Populus et taxus, viridi quoque fronde salicta
Sunt invisa mihi, sed fagos glandibus uncas.
Fructiferas itidem florenti vertice quercus
Diligo, sic numerosa simul non spernitur ilex.

Hier ist die für das wahre Rätsel notwendige Eindeutigkeit vorhanden. Die thätliche Spürsinnsprobe fällt weg; das Rätsel ist selbständig geworden. Das altenglische Rätsel No. 37 hat mit dem Aldhelms sehr wenig gemein; es ist in seinem mittleren Stück dunkel, aber auf eine kenntliche Beschreibung der Tierart scheint es ebenfalls auszugehen — im Gegensatze zu der Heiđreks gáta.

Die uneigentlichen Rätsel, die auf einem Wortspiel beruhen, haben einen Vertreter in unserer Reihe, No. 34. Es liegt hier nicht blosse Vertauschung von Homonyma vor, wie sie auch den neueren Volksrätseln geläufig ist (Petsch S. 28 ff.); sondern das Homonymum wird weiterhin durch ein Synonymum ersetzt. Der Gedanke valr bar æđi „ein Falke trug eine Eidergans“ wird demnach verkleidet in: dauđir menn báru blóđshol „tote Männer trugen eine Bluthöhle“; denn:

valr = { Falke
Schlachtfeldleichen = tote Männer,

1) Vgl. z. B. in dieser Zeitschrift 4, 347 ff. Reiche Zusammenstellungen giebt Bolte zu Wetzels Reisen der Söhne Giaffers S. 198 ff. von der Leyen, Das Märchen in den Göttersagen der Edda S. 74.

æðr = { Eidergans
Ader = Bluthöhle.[1])

Schon die Griechen wandten genau dieselbe Art doppelter Wortvertauschung an; z. B. *γῆς ἔθανεν καταδέσμου* ist zu deuten als *Αἴας Τελαμῶνος ἔθανε*, weil *γῆς* = *αἴας* = *Αἴας* und *καταδέσμου* = *τελαμῶνος* = *Τελαμῶνος*; sieh Ohlert a. a. O. S. 162. In der altisländischen Litteratur tritt das Spielen mit Homonymen besonders häufig hervor; ja es wird von den Skalden geradezu zum System ausgebildet: manche Kenningar beruhen darauf, wenigstens nach der von Snorri gegebenen Erklärung (Sn. Edda, herausg. v. F. Jónsson S. 80. 83. 95. 113), und für gewisse Spielarten in Snorris Liste der Versmasse ist die Homonymenvertauschung wesentlich (ebenda S. 156); vgl. auch Olafs gramm. Abhandlung c. 11 (Isl. gramm. Litt. 2, 66 f.).[2]) Die Hauptstellen in der Sagalitteratur sind Króka-Refs saga S. 34 ff. und Eiríks saga málspaka bei Saxo Grammaticus S. 205 f. Auch in der neuisländischen Zeit wird das künstliche Wortspielrätsel viel gepflegt, vgl. die Strophen der Laufáss Edda (Sn. Edda, herausg. von Sv. Egilsson S. 239) und zahlreiche Rätsel in Jón Árnasons Sammlung.

Die sämtlichen übrigen Strophen sind richtige Sachenrätsel. Die Ratbarkeit, das erforderliche Mass von Deutlichkeit kann man ihnen bei nicht zu strengen Ansprüchen wohl allen zuerkennen, ausgenommen die kurzen Fragen des Sammelrätsels.

Jede Strophe behandelt einen — unter Umständen zusammengesetzten — Gegenstand, mit einziger Ausnahme von No. 7, einem Plusrätsel von H: dies ist eine ‚Sammelfrage' von genau demselben Bau, wie er die Strophen des Traugemundsliedes, die Schlussgruppe ausgenommen, beherrscht und auch schon in einigen der vedischen Ratestrophen erscheint (Haug a. a. O. S. 471. 497. Wilmanns Zeitschrift f. d. Altertum 20, 250): in vier Zeilen je eine stofflich und sprachlich unabhängige Frage[3]):

„wer bewohnt die hohen Berge?
wer fällt in die tiefen Thäler?
wer lebt ohne Atem?
wer schweigt niemals?"

Antwort: der Rabe, der Tau, der Fisch, der Wasserfall. — Diese Form haben auch zwei Strophen im Háttalykill Rognvalds (No. 23), wobei die Antworten den zweiten Helming füllen; die eine der Strophen lautet:

1) Zu der ersten Zeile des Rätsels vgl. oben S. 123. Auch die vierte Zeile wurde schon von den alten Schreibern ungleich aufgefasst und hat bei den Herausgebern sehr verschiedene Deutung gefunden.

2) Das raffinierteste in dieser Richtung leistet eine Stelle der Laufáss Edda, SnE. ed. Arnam. 2, 632 f., womit zu vergleichen ebenda 3, 548.

3) Zweigliedrige Sammelfragen begegnen häufig; eine fünfgliedrige sieh in dieser Zeitschrift 7, 387, V. 82—86, sie geht auf eine viergliedrige zurück, bei Köhler, Kl. Schr. 3, 473.

hverr rýðr hvassar eggiar?
hverr brytiar mat vargi?
hverr gørir hiálma skúrir?
hverr eggiaði styriar?
Haraldr rauð hvassar eggiar
herr brytiar mat vargi;
hiálmskúr gørir Hǫgni:
Hiarrandi réð gunni.

Dagegen Str. 40 in Snorris Háttatal ist anders geartet: die vier Fragen gehen auf ein und denselben Gegenstand, so wie die Fragen in der Schlussgruppe des Traugemundsliedes. Vgl. auch die achtgliedrige Fragenreihe ritualen Inhalts Hávamál 144.

Die von uns hervorgehobene Ungleichartigkeit des Stils zeigt sich schon im Blick auf die Rahmenelemente[1]. Etwas mehr wie die Hälfte der Strophen behilft sich ohne diesen Bestandteil. In den übrigen treffen wir die sechs Arten von Rahmen: einfaches ‚ich sah' (ek sá oder sá ek) in No. 24. 30. 32. 33; das breit entfaltete archaisierende hvat er þat undra ... (oben S. 132) neunmal, in No. 8—16; sodann die persönlicher gehaltenen Wendungen ‚ich sass ... ich sah' in No. 34, ‚von Hause zog ich aus, von Hause brach ich auf, ich sah ...' in No. 2, ‚... ich trank ...' in No. 3, ‚haben möcht ich, was ich gestern hatte: merke, was das war' in No. 1.

Der Kern der Rätsel zeigt als beherrschendes Motiv ausnehmend oft die Belebung des Leblosen: den 22 Belegen dafür stehen nur vier Strophen gegenüber, die den toten Gegenstand als solchen aufführen: No. 2 die Brücke, No. 3 der Tau, No. 16 der Obsidian, auch No. 17 das Ei (denn die Eierschale, der eigentliche Gegenstand des Rätsels, wird mit dem ‚Biergefäss' verglichen). Auch Lebendiges wird ebenso oft in ein anderes Lebewesen verkleidet (No. 11 der Mistkäfer als Eber, No. 20 die Schneehühner als kriegerische Jungfrauen, No. 24 der Wurm als blinder Reitender, No. 32 die Ferkel als Hofgefolge, No. 34 der Falke als ‚tote Männer'), wie es ohne eine solche Umwandlung vorgebracht wird (No. 12 die Sau, No. 14 die Spinne, No. 27 die Ente, No. 28 die Kuh, No. 35 Odin auf Sleipnir). Die Personifikation wird meist mit äusserst lebendiger Anschauung festgehalten — „der mythischen Belebung sehr nahe" nennt sie Uhland 3. 186 —, sie unterwirft sich alle die Einzelheiten, die von dem Gegenstande ausgesagt werden; man vergleiche beispielsweise die intensive Belebung in dem Rätsel vom Anker No. 6 (oben S. 127). Das Angelikarätsel No. 18 (oben S. 128) verdankt sein ganzes Motiv, das Zeugen des Weibes mit dem Weibe, der doch mehr oder weniger zufälligen Einkleidung der Engelwurzstauden in weibliche Wesen.[2]

1) Diesen Ausdruck gebraucht Petsch in der mehrmals angeführten Schrift, der ich mancherlei Anregung verdanke. Für die stilistische Betrachtung schienen mir in dem vorliegenden Falle andere Einteilungslinien nützlicher als die von Petsch S. 83 ff. gezogenen.

2) Der Weinstock als kindergebärende Jungfrau findet sich in der Anthologia graeca und bei Symphosius. Ohlert a. a. O. S. 152.

Dagegen fehlen ganz die ‚Ichrätsel' (worin der zu ratende Gegenstand sich in der ersten Person einführt), diese schon bei den Griechen, bei Symphosius, Aldhelm, in der altenglischen Sammlung und im lebenden Volksrätsel so beliebte Form.

Die Belebung ist überwiegend mit einer Benennung verknüpft, die zu Anfang steht und dem Phantasiebild von vornherein den bestimmteren Umriss giebt: „wer sind die Gespielinnen . . ?" No. 25. 26; und specieller: „ein Pferd sah ich . . . " No. 30; auch die substantivierten Adjektiva zu Anfang sind als Benennungen zu betrachten: „wer ist der schallende . . ?" No. 4 u. ähnl. Wo die Benennung fehlt, da behält die Belebung etwas Allgemeineres, Farbloseres (No. 8 der Lauch, No. 9 der Blasebalg, No. 10 der Hagel, No. 15 die Sonne), wenn nicht die spätere Beschreibung bezeichnende Linien nachträgt, wie in dem Pfeilrätsel No. 13 (oben S. 132), wo wir das adlerhafte Wesen vor uns sehen, oder auch in dem Feuerrätsel No. 29.

Benennung findet sich auch zweimal ohne Belebung: bei der Brücke No. 2, die als ‚Weg der Wege', und bei dem Tau No. 3, der als ‚Trank' gleich zu Anfang benannt wird.

Die ausser der Benennung (a) in unsern Gátur angewandten Mittel der Beschreibung unterscheiden wir folgendermassen: es werden angegeben b) Eigenschaften (Farbe, Form, Zahl; innere Eigenschaften); c) Handlungen, d) begleitende Umstände, Umgebung, e) ‚hemmende Elemente' d. h. Züge, die einer naheliegenden falschen Deutung vorbeugen.

Diese viererlei Angaben zusammen mit der Benennung treten in sehr ungleicher Mischung auf. Der Versuch, die sämtlichen Heidreks-Rätsel in die hierdurch bestimmten Abteilungen zu gruppieren, führte zu einem wenig anschaulichen Gesamtbilde; ich begnüge mich deshalb hier, eine Auswahl von ausgeprägten Stiltypen gegeneinander zu stellen.

I. Lauter Benennung: No. 1 das Bier:

„der Leute Lähmer,
der Worte Hinderer
und der Worte Anreger";

mit der letzten Zeile vergleiche man den Ausdruck máls heilsa für ‚Met' im Háttatal Str. 25. Das Rätsel hat trotz seiner einfachen Anlage etwas Künstliches, weil es seinen Gegenstand ganz abstrakt kennzeichnet. Ein richtig volkstümliches Bierrätsel z. B. bei Landstad S. 812 No. 47.

II. Lauter Eigenschaften: hierher die drei Rätsel vom Obsidian No. 16 (oben S. 140), der Kuh No. 28 (oben S. 129), dem reitenden Odin No. 35 (oben S. 130); sie gehören stilistisch zu den einfachsten und volksmässigsten.

III. Benennung + Handlung: No. 5 der Nebel:

„wer ist der Gewaltige,
der über die Erde hin zieht?
er verschlingt Seen und Wald;

den Windzug fürchtet er,
aber Männer nicht,
und verübt Feindschaft wider die Sonne."

Auch die übrigen Rätsel dieser Form geben eine ganze Reihe von Handlungen: No. 20 die Schneehühner, No. 30 der Webstuhl; die beiden Wellenrätsel in dem Text R No. 19. 21.

IV. Benennung + hemmendes Element: No. 3 der Tau:

„was für ein Trank ist das,
den ich gestern trank?
es war weder Wein noch Wasser,
weder Met noch Bier
noch irgendwelche Speise,
doch ging ich durstlos von dannen."

V. Eigenschaft + Handlung: No. 14 die Spinne:

„Beine hat es achte,
aber vier Augen,
trägt die Knie höher als den Bauch."

Ferner hierher No. 9 der Blasebalg, No. 10 die Hagelkörner (oben S. 137), No. 12 die trächtige Sau (oben S. 141), No. 13 der Pfeil (oben S. 132). Auch dies einer der einfachen Rätseltypen.

VI. Benennung (a) + Eigenschaft (b) + Handlung (c): No. 19 die Bretsteine:

„wer sind die Frauen (a),
die um ihren Herrn
waffenlos (b) sich erschlagen (c)?
Die braunen (b) stehn zur Abwehr
Tag aus, Tag ein (c),
aber die leuchtenderen (b) rücken aus (c)."

Auch die beiden anderen Bretspielrätsel (No. 25. 31) kann man hierher stellen, ausserdem No. 4 der Goldschmiedehammer, No. 24 die Eisscholle.

VII. Benennung (a) + Eigenschaft (b) + Handlung (c) + Umstand (d): No. 32 die saugenden Ferkel:

„ich sah im Sommer
beim Niedergang der Sonne (d)
die Hofmannschaft (a) wachen (c),
gar nicht vergnügt (b);
es tranken die Jarle (a)
schweigend (b) das Bier (c),
aber schreiend stand
das Biergefäss (d)."

Hier ist auch ein einleitender Rahmen vorhanden (Zeile 1), es ist die reichste Form innerhalb der Heidreks gátur. Zu derselben Gruppe noch No. 20 in R und No. 23 die Wellen, No. 26 der Schild.

VIII. Benennung (a) + Eigenschaft (b) + Handlung (c) + hemmendes Element (e): No. 11 der Mistkäfer:

„einen schwarzen (b) Eber (a)
sah ich im Kote schreiten (c),
und keine Borste erhob sich ihm auf dem Rücken (e)."

Das Rätsel vereinigt auf engstem Raume einen grossen Reichtum von Zügen, ohne sich doch von der Haltung eines guten Volksrätsels zu entfernen.

Unter den Eigenschaften der Gegenstände wird verhältnismässig oft die Farbe aufgegriffen; auch ein bezeichnendes Zahlenverhältnis; auffallend selten dagegen die Form in unmittelbarer Benennung.

Die Handlungen des Gegenstandes werden mit mehr Liebe gezeichnet als im modernen Volksrätsel, auf den Verba in den Gátur liegt viel Nachdruck. Darauf beruht in erster Linie das reichere poetische Leben, das diesen altnordischen Rätseln eignet.

Man hat die Landschaftsmalerei der Heidreks gátur gelobt. In der That erstreckt sich die scharfe, feine Beobachtungsgabe, wovon unsere Strophen Zeugnis ablegen, auch auf den Naturschauplatz. Aber was die Verse selbst uns vorzaubern, enthält sehr wenig an landschaftlichen Zügen. Die Meereswogen, die Angelikapflanzen auf dem Gebirge standen ihren Dichtern gewiss recht lebhaft vor dem Auge; aber die sprachliche Darstellung personifiziert so durchgreifend, dass von dem landschaftlichen Stoffe fast nichts übrig bleibt: in dem Wellenrätsel No. 23 nur der eine Satz „es geht ihr Zug der Bucht entlang", in dem Engelkrauträtsel No. 18 nur das Wort „á reginfialli": alles Andere muss sich erst der Rätsellöser zum Naturgemälde wandeln. Die altenglischen Rätsel vom Sturm (No. 2—4) bieten ein lehrreiches Gegenstück: wenn sie unvergleichlich farbigere Landschaftsbilder malen, so liegt das, abgesehen von der grossen Ausführlichkeit, daran, dass die Phantasie des Dichters weit mehr an dem Naturvorgange selber haften bleibt. So steckt auch innerhalb unserer Gátur am meisten direkte Landschaftsanschauung in zwei Strophen, deren Verpersönlichung unbestimmter gehalten ist: No. 5 der Nebel, No. 10 die Hagelkörner. Sehr selten auch fügt der Dichter einen entbehrlichen, die Scenerie malenden Nebenumstand bei: „vor den Inseln draussen" in dem Eirätsel No. 17, „bei Sonnenuntergang" in dem Rätsel von den Ferkeln No. 32.

Anderwärts finden wir das umgekehrte Verfahren: das landschaftliche Bild bringt erst der Dichter des Rätsels zu dem Gegenstand hinzu. So bei Wossidlo No. 31e das Ei:

„in einem weissen Berg blüht eine gelbe Blume . . .";

No. 33a der Brief:

„auf einem weissen See,
da steht eine Rose rot . . .".

Nicht wenige der Rätsel haben eine entschieden gehobene Stimmung, was schon in dem ausseralltäglichen Wortschatz, bei No. 8—16 auch in dem mythisch anklingenden Rahmen begründet ist. Einigemale erreicht es eine geradezu heroische Haltung, verwandt mit dem Tone altgermanischer

Heldenpoesie: so in No. 5 Nebel, No. 6 Anker, No. 13 Pfeil, No. 19 Bretsteine, No. 26 Schild. Auf der anderen Seite spielt ein gemütlicher Humor in den Rätseln vom Biere und von der Kuh (No. 1 und 28), und die witzige Ironie, womit Strophe 32 die Ferkel in adelige Krieger verkleidet, gemahnt uns an die Laune des ersten Odinsbeispiels und der Hárbarzlióð.

Dass sich ein anständiger Rätselstoff in obscöner Hülle birgt, erweist sich durch umfassende, unbeschnittene Sammlungen wie zumal die von Wossidlo als das eigentliche Lebenselement neuerer volkstümlicher Rätselkunst, und schon der sogen. Cynewulf kann sich darin nicht leicht genug thun. Daneben nimmt sich das einzige Beispiel in unserer Saga, No. 30 (das Weben mit dem Bespringen einer Stute verglichen), massvoll und unlüstern aus. Die Zurückhaltung nach dieser Seite erscheint bezeichnend für das altnordische Schrifttum, diese vermutlich decenteste der mittelalterlichen Litteraturen.

Überblicken wir die Gátur im ganzen, so stellen sie sich ohne Frage zu den allerbesten Erzeugnissen der Rätseldichtung. Sie haben einerseits mehr Fülle und Bewegung, stellen sich die poetische Aufgabe weit höher als die meisten Volksrätsel der letzten Jahrhunderte. Anderseits wahren sie doch einen echten Rätselstil, sie zerfliessen nicht zu epischer Breite und Weichheit: davor schützt sie schon das strophische Band. Sie behalten immer noch das Gepräge der Spruchdichtung, die zugespitzte Schärfe und straffe Gliederung.

Fragen wir, wieweit diese Rätsel volkstümlich waren, so müssen wir den besonderen gesellschaftlichen Verhältnissen Islands Rechnung tragen, und dann kann die Antwort nur lauten: sie waren durchaus volkstümlich, d. h. dem Verständnis der weltlichen Bevölkerung, der Bauern und Fischer, zugänglich, ebenso wie die grosse Menge der eddischen und skaldischen Gedichte und der Sagawerke. Einen gelehrten, buchmässigen Charakter hat keine der Gátur; nirgends eine Anspielung, die etwas von klerklig list, lateinischer Bildung voraussetzte. Das Wahrscheinliche ist, dass die Rätsel sämtlich für die mündliche Weitergabe, nicht mit der Feder in der Hand gedichtet wurden. Etwas anderes ist die Frage, wiefern den Strophen das zukomme, was wir im Blick auf neuere Produkte volksmässigen Rätselstil nennen würden. Ohne subjektive Abschätzung kommt man hier nicht aus, weil innere wie äussere Eigenschaften der Gátur auf die Wage zu legen sind, und weil in der modernen Volksänigmatik so vielerlei zusammenströmt.[1])

Ungefähr ein Drittel der Heidreksrätsel darf man wohl als richtige Volksrätsel in dem angedeuteten Sinne bezeichnen: No. 3 der Tau, No. 7 die Sammelfrage, No. 8 der Lauch, No. 10 der Hagel, No. 11 der Mistkäfer,

1) Von der neuisländischen Sammlung kann man den Massstab nicht hernehmen, da sie sehr viele entschieden kunstvolle, uneinfache Gebilde umfasst.

No. 12 das trächtige Schwein, No. 14 die Spinne, No. 15 die Sonne, No. 16 der Obsidian, No. 28 die Kuh, No. 35 der Reiter. Man könnte sich diese Strophen ohne weiteres in eine deutsche Mundart übertragen denken. Am wenigsten primitiv, dem Volksrätsel am fernsten stehend, erscheinen etwa No. 1 das Bier, No. 6 der Anker, No. 17 das Ei, No. 27 die Ente im Schädel, No. 32 die Ferkel, No. 34 die Homonymenfrage. Die übrigen nehmen eine mittlere Stufe der Kunstmässigkeit ein.

Berlin.

Die Reise der Seele ins Jenseits.

Von Julius von Negelein.

(Fortsetzung von S. 28.)

II. Reiseweg der Seele.

Es muss auffallen, dass die Zahl der Tage, die der Tote zur völligen Trennung von allem Irdischen braucht, stets, wie wir sahen, von dem Begräbnis-, nicht von dem Todestage an gerechnet wird. Das ist wichtig. Nicht der Todestag ist es, der den noch den vollen Schein des Lebens bewahrenden Körper[1]) uns für immer entreisst, sondern der Moment, in dem die irdische Hülle von uns durch die schwere Decke der Grabeserde getrennt wird. Die Liebeserweisungen, die der unbestatteten Leiche gelten konnten — das in ihre Hand gelegte brennende Licht, mit dem man die Grabesnacht erhellen wollte, das ihr aufs Herz gesetzte Brot, das sie ernähren sollte[2]) — hören damit auf, dem Toten zu nützen, und langsam, aber unabweislich, drängt sich eine mehr spiritualistische Anschauung in das Gebiet der Seelenvorstellungen ein. Erst da, wo der Leichnam dem körperlichen Auge sich zu entziehen beginnt, können Spekulation oder Phantasie ihn mit frischem Leben ausstatten. Sicherlich war nichts der Förderung eines specifischen Seelenbegriffs so hinderlich, als das uralte Aussetzen des Toten. Mag das zähe Festhalten an der Materie selbst noch Opfer am Grabe, Brennen von Lichtern u. s. w. als Liebesdienste für die persönlich und räumlich vorhanden geglaubte Anwesenheit des Begrabenen auf beschränkte Zeit zulassen — sicherlich setzt mit der Verschleierung des schauerlichen Bildes der Verwesung eine diesem Prozesse

1) Lenau, Albigenser, sagt trefflich den Sinn dieses Gedankens wiedergebend, von dem Leichnam, er sei „das tote Nichts, das starr und still noch immer das Verlorene scheinen will.“

2) Armenischer Brauch bei Abeghian a. a. O. 9.

zwar parallel gehende, ihn aber ideell verschönernde Ideengruppe ein. Zum erstenmale beginnt der Tote als ein ganzes, als begriffliche Einheit, gefasst zu werden. Deshalb handelt es sich jetzt nicht mehr um die Pflege seines Leibes; nicht mehr darum, die etwa verwesenden Teile seines Körpers durch frische zu ersetzen[1]) — wie das der strikt durchgeführte Materialismus fordern müsste —, sondern darum, den jeder Pflege Entzogenen seinen unheimlichen Weg ins Jenseits ungehindert gehen zu lassen und ihn an einer eventuellen, die Überlebenden schädigenden Rückkehr zu verhindern. Es entfernt sich der Tote von uns begrifflich immer mehr, je länger ihn der Rasen deckt. Diese begriffliche Entfernung wird unter dem Bilde eines räumlichen Weiterrückens, einer Reise dargestellt. So kommt die Sage von dem Totenwege auf. Damit ist aber auch zugleich der Charakter dieser Sage gegeben. Wie der Totenweg selbst nichts anderes als die objektivierte Empfindung der ideellen, sich immer mehr vergrössernden Spaltung zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Tod und Leben ist, so wird der ihn betretende Tote zum Träger der Empfindungen der Überlebenden. Daher die überall wiederkehrende Sage von der Trauer des Toten auf seinem düsteren Wege.[2]) Wir wollen uns jedoch im engen Rahmen dieser Darstellung jeder Beschreibung des Totenpfades enthalten und uns beschränken, seine ideelle Existenz zu erweisen und den Spuren des Toten zu folgen, bis sie unserem Auge entschwinden.

Unser Volksmund braucht unter den zahlreichen Wendungen für „sterben“ häufig Ausdrücke wie: einpacken, abspazieren, losziehen, sich

1) Die Auferweckung von den Toten hat (vgl. Anm. 1, S. 28) stets diese Voraussetzung. Vergl. das Märchen von der Auferweckung eines Toten durch Petrus, der dessen Knochen erst in der richtigen Weise zusammenstellen muss, um seine Zauberformel wirksam zu machen, und siehe das Einsetzen der künstlichen Schulter bei Pelops u. s. w. Siehe auch Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, Kapitel über Knochenkultus. Die alten Gesichtsmasken der Felsengräber hatten wohl den Zweck, das verfallende Antlitz durch ein unverwesliches zu substituieren. Man vergleiche auch den hässlichen Versuch Ottos II., Karls d. G. Leichnam dadurch wiederherzustellen, dass man ihm eine goldene Nase an Stelle der verwesten ansetzte.

2) Hier kehren mit grosser Hartnäckigkeit immer dieselben Vorstellungen von dem mit Nadeln oder spitzen Messern gepflasterten Totenwege wieder: im deutschen Märchen hat die Seele über eine Schwertbrücke zu laufen, Tundalus hat eine mit Messern und Stacheln besetzte Brücke über den Höllengrund zu passieren (Bastian, Verbleibsorte, 13f.): nach deutscher Auffassung ist der Weg zur Unterwelt mit scharfen und spitzigen Scheermessern besetzt (Bastian, Elem., 41), die brittischen Barden haben den Höllenweg ähnlich geschildert: Grimm, Myth[4], 2, 696, und die slavische Vorstellung entspricht dem genau: Grohmann, Abergl., 194f. Manchmal schliesst sich das Motiv an, dass der Tote, wenn er als Gespenst die Lebenden besuchen will, die spitzen Nägel, welche auf dem Wege eingeschlagen sind, zählen muss (so ist z. B. der Weg zum Grabe in Klein-Russland mit Mohnkörnern bestreut, welche der Vampyr aufzulesen hat, ehe er wiederkommen kann: Zeitschr. f. Ethnol. 21, 143). Damit hängen unzweifelhaft wieder alle diejenigen Sagen zusammen, die von Elfen, Zwergen und Heinzelmännchen berichten, dass dieselben vor ihrer Rückkehr zu menschlichen Wohnungen hingepflanzte oder gestreute Grashalme, Erbsen u. s. w. zählen müssen. Elben und Zwerge sind Totengeister.

auf die Wanderschaft begeben, ins ferne Land gehen, in die bessere Welt wandern u. s. w.[1]) Dem entsprechen die mythischen Auffassungen der verschiedensten Völker. Die Miris, ein bengalischer Stamm, rüsten ihre Toten beim Begräbnisse so aus, als ob sie eine lange Reise vorhätten. Vollständig angekleidet, bewaffnet, mit Kappe und Fouragesack versehen, liegt der Körper in einem tiefen Grabe, dessen Seiten durch eingerammte Pfähle gestützt werden, damit die Erde nicht auf den Toten falle.[2]) Nach Ansicht der Indianer Nordamerikas müssen die Toten Monate lang wandern, um das im Westen gelegene Land zu erreichen.[3]) Die Schatten der Odjibwäer verfolgten einen weiten und betretenen Pfad, der nach Westen führt.[4]) Den Mintras und Blandass steht ein langer Weg bevor, bis sie zu ihren Fruchtinseln gelangen.[5]) Bei den Kowzas wurde der Tote mit Mokassim begraben, wie auch in Kalifornien, um für die lange Reise durch Schuhe gerüstet zu sein; Schuhe fand man auch in schwäbischen Gräbern.[6]) Besonders aber ist Begriff und Ausdruck: „weite Wege wandeln" für „sterben" urgermanisch. Der Tod wird häufig „der lange Gang" genannt. In der Edda heisst es: „Sie (Brunhild) liess sich nicht verleiden den langen Gang."[7]) Zum Totenreich der Zwerge führt im Märchen stets ein weiter Weg. Die heidnische Hellja lag tief unten nach Norden (d. h. nach Mitternacht) hin. Als Hermodr zu Baldr gesandt wurde, ritt er neun Nächte lang durch dunkle, tiefe Thäler.[8]) Zu dieser weiten Wanderung ins Totenreich, welche die meisten zu Fuss machten, bedurften sie guter und festgebundener Schuhe ... Dies war ein Gebrauch, der bei sächsischen und hochdeutschen Stämmen ebenfalls bestand. In den Alemannengräbern am Lupfen fanden sich als Grabmitgaben ausser Früchten und Trinkgefässen, worin ursprünglich gewiss ein Getränk gegossen war, Lichtstöcke, ein Wanderstab und Schuhe.[9]) Bei der auch in Deutschland herrschenden Meinung von der weiten Wanderung des Verstorbenen dürfen wir annehmen, dass ihm neue und derbe Schuhe auch zur Zeit der Hügelbestattung mitgegeben wurden.[10]) Eine lange, enge Gasse führte in die Hölle der heiligen Theresia.[11]) Demzufolge heisst die dem Sterbenden gereichte Kommunion „Wegzehrung" oder „viaticum".[12]) Aber selbst der Islam sagt in einer arabischen Schrift, auf den Toten bezüglich: Du gehst einen weiten Weg und Dir fehlt die Reisekost.[13]) In Griechenland war neben der Hadesvorstellung und wohl älter als diese die Idee von dem Entrücktwerden durch die Schicksals-

1) Köhler, Voigtland 386, berichtet, dass das voigtländische „gehen" ebenfalls „sterben" bedeute. Vgl. in dem bekannten Volks- und Studentenlied: „Ein Sträusschen am Hute" den Vers: „Nun hat er verlassen die irdische Bahn, da tritt er die himmlische Wanderschaft an." — 2) Zeitschr. f. Ethnol. 5, 200f. — 3) Buchholz, Homerische Realien 1, 1, 52. — 4) Tylor 2, 76. — 5) Bastian, Elem., 78. — 6) Zeitschr. f. Ethnol. 6, 305. Hier verweise ich auf Sartoris Arbeit über die Bedeutung des Schuhes im Volksglauben im 4. Bande der Zeitschr. f. Volkskunde. — 7) Sigurdarkvida 3, 42. — 8) Grimm, Myth.[4], 2, 669. — 9) Weinhold, Altnord. Leben, 494. — 10) Weinhold, Totenbestattung, Anm. 1. — 11) Bastian, Elem., 23. — 12) Rochholz a. a. O. 191. — 13) Wolf a. a. O. 28.

göttinnen, die Keren, lebendig. Zum psychologischen Verständnis der Idee vom Totenweg dringen wir am sichersten vor, wenn wir hören, dass nach der Anschauung der Avestatexte auch die Seele, die ins Paradies gelangen soll, diesen (dreitägigen) Weg zurückzulegen hat. Ahuramazda verbietet die Erforschung der Wanderung zum Paradiese mit den Worten: „Fraget sie (die ins Paradies gegangene Seele) nicht; sie kommt auf dem grauenvollen Wege der Trennung des Leibes und der Seele.“[1]) Hier wird also ganz klar die dem Totenpfade zu Grunde liegende Idee der Scheidung von Leib und Seele, des materialistischen und animistischen Princips, als solche angegeben. Der Beweis dafür, dass die Konservierung des Körpers jedem eigentlichen Seelenglauben im Wege steht, liegt auch darin, dass z. B. auf Bali der Tote mittels der Verbrennung sogleich in Indraloka eingeht, während ihm sonst ein langer Wanderweg bevorsteht.[2])

Wir haben die Idee des Totenweges bei den verschiedensten Völkern wiedergefunden. Wir wollen jetzt versuchen, die Eigenart dieses finsteren Pfades zu ergründen, soweit dies zur Konstatierung seiner gesonderten Existenz notwendig ist. Abgesehen davon, dass er überall als beschwerlich und finster gilt[3]), ist er namentlich auch der gerade Weg, der keine Kurven und hin- und herführende Schlingungen kennt — so gerade, so unabweislich in ein unbekanntes Land führend, wie der Tod selbst. Dafür einige Belege:

Das wütende Heer in Rossdorf durchzieht die Häuser geradeaus. Im Würtembergischen zu Neubrunn durchzog das wütende Heer immer drei Häuser, in welchen drei Thüren gerade hintereinander waren und ebenso das Nachtvolk auf dem Klaeslefeld.[4]) Ganz unbezweifelbar hängt damit der noch heute selbst in gebildeten Kreisen vorhandene Aberglaube zusammen, dass der Blitz da einschlägt, wo zwei hintereinanderstehende Thüren offen sind; denn der wilde Jäger mit seinem wütenden Heer ist ein seelenentführender Sturm- und Gewitterdämon. — Das zwischen dem litauischen und deutschen Kirchhof gebaute Haus in Ragnit stürzte zusammen, weil es den Geistern der Verstorbenen im Wege stand. Die Scheune in Oberkainsbach muss stets offen stehen, sonst wird sie von einem durchfahrenden Geisterzug des Rodensteiner zertrümmert.[4]) Man vergleiche nun den Rat, den der wilde Jäger im Mecklenburgischen häufig giebt: „Halt den Mittelweg“, d. h.: „Kreuze mir nicht den Pfad.“[5]) Er zerreisst diejenigen, welche sich ihm in den Weg stellen. So verbietet auch ein ostpreussischer Aberglauben, den Weg zu kreuzen, den eine Leiche gefahren ist. Eine Analogie dazu bietet die alte Idee von dem Toten- oder Helwege, der, wenn kein Unglück geschehen soll, lediglich

1) Geiger, Altiran. Leben, 281. — 2) Bastian, Zeitschr. f. Ethnol. 21, 128. — 3) Vgl. Anm. 2 auf S. 150 und den vorausgegangenen Hinweis auf die stereotype Mitgabe von Lichtern (Lämpchen) in das Grab. — 4) Bastian, Ztschr. f. Ethnol., 21, 149. — 5) Bartsch, Mecklenburgische Sagen, I, 1 ff.

für Leichenzüge reserviert bleiben muss[1]) und ferner gehört die überraschende Thatsache hierher, dass die Häuser der Nordinsel Neu-Seelands längsrichtig gebaut waren, um den Seelen das Durchstreifen zu ermöglichen.[2]) Auch der Weg der Krankheitsdämonen kommt hier in Betracht, denn sie sind den Seelen der Verstorbenen ihrer Natur nach nahe verwandt, ja vielfach aus diesen entstanden, oder ihre Träger. — Der Weg der Pest ist nach der Anschauung der Balkanvölker gerade: ihr Weg ist die breite Landstrasse, sie liebt die Steige und Pfade nicht und meidet die von Gestrüpp und Dornen besetzten Wege.[3]) Das Gleiche gilt von den Mahren. In den zahllosen Sagen, die von ihnen berichten, heisst es gewöhnlich, dass sie verschwinden, wenn man ihnen die Öffnung zeigt, durch die sie einwanderten.[4]) „Wo wir hinein, da müssen wir heraus“, sagt Mephistopheles in Goethes Faust. Wenn dem so ist, so ist es Sache der Lebenden, dem Toten den Weg ins Jenseits zu eröffnen, indem man seine Schritte derartig zu beeinflussen versucht, dass sie ihn geradeaus und natürlich von den Lebenden hinweg führen. Das ist um so wichtiger, als man dem Vorwärts- und Rückwärtsgehen mystische Bedeutung zuschrieb.[5]) Hier greift schon der Glaube an die Wichtigkeit der Fussspur ein. Ihr adhäriert die Wesenheit des Menschen; wer meine Spur ergriffen hat, hat mich ergriffen.[6]) Das vedische Gebet bei der Totenbestattung bittet den Toten, seine Strasse zu ziehen für sich allein, geschieden von dem Wege der Menschen.[7]) Um dieses zu erreichen, trägt man den Toten überall mit den Füssen nach vorn aus dem Hause heraus. Wuttke bezeichnet dies als allgemeindeutsche Sitte[8]), und Rochholz führt eine Anzahl hierher gehöriger Beispiele an.[9]) Man kann den Gebrauch z. B. aus Pommern[10]), Ostpreussen[11]), der Oberpfalz[12]), Braunschweig[13]), Mecklenburg[14]), den Marschen an der Unterweser[15]) und Tirol[14]) belegen. Doch reicht derselbe auch bis zu anderen Völkern und selbst bis nach Armenien hin.[16]) Er findet sich bei den Pehuenches[17]), im ältesten[18]), wie im alten[19]) und neuen[20]) Griechenland; ebenso in Rom[21]). Man scheint selbst das zurückgehende Gespenst eines Tieres zu fürchten. Wenn ein Haustier stirbt, so vergräbt man es an der Thür und zwar so, dass der Kopf nach dem Ausgang zu gerichtet ist. Dann stirbt kein anderes Haustier ihm nach.[22]) — Eine Konsequenz

---

1) Weinhold, Totenbestattung, 88. — 2) Bastian, Verbleibsorte, 78. — 3) Zeitschr. f. Volkskunde 9, 260. — 4) Laistner, Rätsel der Sphinx, 1 ff. — 5) Zeitschr. f. Ethnol. 15, 113 ff. — 6) Vgl. Sartori a. a. O. 42 ff. — 7) Vgl. Schröder, Indische Litt. u. Kult Kap. 1, Geldner und Kaegi, 70 Lieder des Rigveda. — 8) Wuttke, Aberglauben, 434. — 9) Rochholz, Glaube und Brauch, 197. — 10) Bastian, Verbleibsorte, 56. — 11) Töppen 103. — 12) Bavaria 1863, S. 322. — 13) Andree, Braunschweig. Volkskunde, 292. — 14) Alpenburg a. a. O. 267. — 15) Zeitschr. f. Volkskunde 9, 54. — 16) Privatmitteilung eines Armeniers. — 17) Bastian, Elem., 67. — 18) Iwan von Müller, Handbuch d. klass. Altertumskunde, 214 weist auf Homer T 212 hin. — 19) Schoemann, Griechische Altertümer[4], II, 567. — 20) Schwartz, Ztschr. f. Ethnol 9, 284. — 21) Buchholz a. a. O. II, 2, 294. — 22) Wuttke a. a O. 407. Ganz eigentümlich ist die entgegengesetzte jüdische Sitte, den Leichnam

dieser Anschauung zeigt sich z. B. in dem Aberglauben, dass der Täufling der Slovaken, wenn man ihn zufällig mit den Füssen der Thüre zugewendet hingelegt hat, sterben muss.[1]) Wenn das bulgarische Kind zu gehen beginnt, so darf es beim ersten Ausgang aus dem Hause nicht rückwärts hinausschreiten.[2]) Die Murava, die wendische Mahr, der Geist des Alpdrückens, entweicht, wenn man die Schuhe nicht mit den Spitzen nach dem Bett, sondern abgewendet hinstellt oder an die Thür einen Pantoffel legt mit dem Schnabel nach aussen. Ähnliches findet sich in Mecklenburg und Tirol.[3]) Man sieht, wie der Dämon durch die irreleitende Fussspur getäuscht werden soll. Häufig findet man ein Umdrehen von Gegenständen zu gleichem Zweck: man dreht seinen Pantoffel, sein Hemd, einen Dachziegel, den Sattel des Reitpferdes[4]) um. Besonders interessant aber ist folgende Einzelheit: Nach der indischen Sage der Urans wird unter den Gespenstern besonders der Tschorail gefürchtet; das ist der Geist einer im Wochenbett verstorbenen Frau, welcher auf Grabsteinen sitzt und umgekehrte Füsse hat.[5]) Wir sehen, dass die Idee, der Tote könne nur geradeaus seines Weges gehen, so konsequent durchgeführt ist, dass man seine Rückkehr nur unter der Annahme verstehen konnte, seine Füsse seien plötzlich umgebogen worden. War es nun dem Menschen versagt, das Reiseziel zu kennen — die Reise führt eben zu einem schrittweisen objektiven und subjektiven Verschwinden des Reisenden — so war doch der Trieb, in das Totenland einen Einblick zu erhalten, im Menschen zu mächtig, als dass er auf jede Hoffnung, von dem Toten Kunde zu erhalten, ganz hätte verzichten wollen. Wohin der Weg führte, das wusste niemand — überall hören wir von dem Hause des Todes als der Region des Kummers, der Finsternis, des Schweigens sprechen[6]) — so bemühte man sich wenigstens, den Reiseweg der Seele zu beobachten und ihr den gefährdenden Rückzug abzuschneiden. Beides aber geschah, indem man ihre Spur verfolgte und diese eventuell vernichtete. Ein solches Verfahren muss uralt sein. Es führt über die Aera des selbstbewussten Willenlebens der Menschheit hinaus bis zu dem Zeitalter des Vorwaltens tierischer Instinkte. Der Indianer verehrt, ja vergöttlicht den Hund, er benennt sich mit Hundenamen und nimmt dieses Tier als Vorfahr in seinen Stammbaum auf, weil er ihn in der Kunst überlegen weiss, die Fährte des Wildes zu

mit dem Kopf voran hinaus zu tragen. Dies geschieht offenbar, weil im Kopf die Seele lokalisiert gedacht wird: Zeitschr. d. deutschen Palästina-Vereins 6, 188 f.

1) Ethnolog. Mitteilungen aus Ungarn 5, 30.

2) Strausz, Bulgaren, 298

3) Alpenburg a. a O. 267.

4) Letzteres ist Sitte bei den Kirgisen: Zeitschr. f. Ethnologie III, 307.

5) Zeitschr. f. Ethnologie 6, 344.

6) Typisch für diesen Vorstellungskreis ist die hebräische Scheōl-Auffassung, die ich bei anderer Gelegenheit mit den entsprechenden indogermanischen Mythengebilden vergleichen zu können hoffe.

erkunden. Spürnase zu sein und zu heissen war ihm ein Ideal. Die Wüste Arabiens wäre für den Beduinen jeder Poesie bar gewesen, wenn nicht die Spur seines Kamels und des abgebrochenen Zeltes seiner Geliebten sich dem gelben Sande aufgedrückt hätte.[1]) Deshalb ist die Erkenntnis der Fussabdrücke bei den alten Arabern bis auf den heutigen Tag zu einer völlig selbständigen Kunst geworden.[2]) Doch noch ein anderes Element spielt in die Völkersitte mit hinein. Ich hoffe, es bei anderer Gelegenheit darthun zu können, was ich bereits an einem Beispiel gezeigt habe[3]), dass der Begriff des Eigentums dem Gefühl der leiblichen und lebendigen Zugehörigkeit des betreffenden Gegenstandes zum Menschen erwuchs. Die Kraft der Riesen und Zwerge unserer Sagen knüpft sich gewöhnlich an die unmittelbare Berührung ihres Leibes mit einem konkreten Besitztum, das, abgelegt, den Träger seiner magischen Macht beraubt. Im Aberglauben ist die Vorbedingung für die Wirksamkeit eines Zaubers stets in der Berührung des die Zauberwirkung vermittelnden Dinges auf blossem Leibe gegeben. Die subjektive Eigenart der lebenden Person teilt sich dem in unmittelbarem Kontakt mit ihr stehenden Gegenstande gewissermassen durch Überströmen eines geistigen Fluidums derartig mit, dass Besitzer und Besessenes zu einer begrifflichen Einheit verschmelzen. Wenden wir diese Idee auf die Fussspur an, so erkennen wir, dass auch sie, und sie in erster Linie, die Trägerin der ganzen menschlichen Subjektivität sein muss. Die Spur des Toten muss bei ihrer Berührung den Lebenden töten, wie z. B. die zweier einander beissender Hunde Zank verursachen muss.[4]) Daher die in manchen Gegenden Bayerns, so namentlich am rechten Ufer des Innthales, von den Einzelhöfen herabführenden Totenwege, die ausschliesslich nur mit Leichen befahren werden[5]), sowie mannigfache Zaubergebräuche der Gegenwart. In Bulgarien nimmt die Hebeamme am Tage nach der Geburt das Kind auf den Arm und hält ein Sieb, in das sie die Fusslappen des Vaters hineingelegt hat, über das Kind, damit es — wenn es ein Knabe ist — dereinst auch Vater werde.[6]) Ganz offenbar zeigt sich hier das Bestreben, die Eigentümlichkeit der Vaterschaft auf das Kind durch die hier offensichtlich aus den Fusslappen herausdestillierte Eigenart ihres Trägers zu übermitteln. Zahllos sind die Getränke, vermöge derer man Heilungen auszuführen versucht, indem man dem Patienten den Abdruck seiner eigenen Fussspur eingiebt. Denn die Volksmedizin heilt Gleiches mit Gleichem. Die Spur als Krankheits-

1) Vgl. Jacob, Leben der vorislamischen Beduinen unter dem Kapitel: Kamel.

2) Ich verweise hier abermals auf P. Sartoris Arbeit im 4. Bande der Zeitschr. f. Volkskunde. Im folgenden sind selten Belege gegeben, die sich dort bereits finden.

3) Globus a. a. O.

4) Wuttke a. a. O. 253.

5) Bavaria I, S. 412. München 1860.

6) Strausz a. a. O. 294.

erregerin muss auch das angestiftete Unheil gutmachen.[1]) So ist denn auch die Fussspur des Toten vom höchsten diagnostischen Wert für den Überlebenden und deshalb die Bemühung verständlich, etwa Staub oder Asche an die Stelle zu streuen, die uns sein Wiedererscheinen hoffen oder befürchten lässt. Überaus instruktiv ist in dieser Beziehung der Bericht Nottrotts über die Erfolge der Gossnerschen Mission unter den Kolhs, einer indischen Völkerschaft.[2]) Der Tote, dessen Körper man eben verbrannt hat, wird von dem Pahan (Oberpriester), dem Teufelspriester und den Gästen nach vollendetem Leichenschmaus auf einem Felde, das ihm angehört hatte, gesucht: „Wo bist du jetzt? Bist du in der Chatu (einem aufgestellten Wassergefäss) oder bist du unter dem Dornstrauch?“ Da keine Antwort erfolgt, wendet sich der Teufelspriester zu den Umsitzenden, die gemütlich ihr Sukull rauchen: „Nun was weiss ich, wo er ist!“ Jetzt wendet sich der Zug zu dem Bauernhause, das der Familie des Gestorbenen angehört hatte, zurück. Sie finden es verschlossen; mit dem Stocke schlägt der Pahan dreimal auf das niedrige Dach und fragt, wer drinnen ist. Er will erforschen, ob der Verstorbene sich in seinem Hause aufhalte. Und richtig, eine Stimme antwortet aus demselben: „Ich bin hier, was bringst du da draussen, bringst du Freude oder Schmerz?“ Die Antwort lautet: „Für Trauer bringe ich Freude“ — und sofort öffnet sich die Thür und ein Mann, der sich vorher heimlich hinter dieselbe gestellt hatte, tritt heraus. Alle, der Pahan an der Spitze, blicken nun in das Haus, um zu sehen, ob in der fingerdick auf dem Erdboden gestreuten Asche noch weitere

1) Hier seien ein paar besonders typische Erscheinungen des Volksglaubens erwähnt: In Bulgarien holt die Heilkünstlerin gewöhnlich von den Orten, wo der Kranke in letzter Zeit gegangen, etwas Erde; ferner Wasser aus den Quellen, aus denen er getrunken. Wasser und Erde mengt sie zusammen, hält den Brei über den Rauch gewisser Kräuter und wäscht dann damit den Kranken. Den Rest giesst sie über den Ort, den der Kranke in letzter Zeit betreten hat: Strausz a. a. O. 425. Bei einer ungenannten Kinderkrankheit wird das Blut aus der Ferse des Kindes diesem zu trinken gegeben: ebenda 407. Die Heilkünstlerin legt auch bei gewissen Fällen von dem Herde Asche auf die Erde und heisst den Kranken blossfüssig in die Asche treten; dann nimmt sie, von neun bis eins nach rückwärts zählend, aus der Fussspur etwas Asche, giebt dem Kranken davon zu trinken, den Rest aber giesst sie an einen Baum oder auf einen Stein. (Das letztere Verfahren gründet sich auf den so weit verbreiteten Aberglauben, dass man Krankheiten in Bäume bannen könne). Oder sie legt Asche vor den Herd, und auf dieselbe eine Schaufel, mit der das Brot in den Ofen geschoben wird. Nun treibt sie den Kranken mit dem Besen über die Schaufel hinweg und während sie ihm den Rücken mit dem Besen schlägt, spricht sie eine Zauberformel. Dann geht der Kranke noch einmal über die Schaufel hinweg. Nun wird die Schaufel weggenommen und die Asche untersucht: wenn sich etwas, etwa eine Kohle, darin findet, so gilt das als die Krankheit: ebenda 399. Der letztere Gebrauch beabsichtigt offenbar, mit der Brotschaufel, einem geweihten Instrumente — das Brot und alles, was zu seiner Bereitung dient, ist immer heilig —, den Krankheitsdämon aus dem Körper des Leidenden in der Weise zu vertreiben, dass man ihn aus der Ferse des Patienten (das Unglück heftet sich an die Ferse) in die Asche bannt, wo er sich irgendwie bemerkbar machen muss.

2) Vgl. Sonntag, Totenbestattung, 37 ff.

Spuren enthalten seien, als die an der Thür von dem Manne herrührenden. Man ist befriedigt, als man nichts entdeckt. „Auf seinem Felde ist er nicht“, sagt einer, „in seinem Hause auch nicht, wer weiss, wo er ist?“ „Ob er aber in der Nacht nicht wieder in sein Haus kommt?“ meint ein anderer; „wo soll er schlafen, wenn er keine Stätte gefunden hat?“ „Gewiss, er kann noch kommen“, bestätigt ein anderer (der Pahan), „darum macht die Asche glatt und bindet die Thüre zu, dass niemand hineinkomme.“ Nach dieser Weisung wendet sich der Mann seinem Hause zu, und auch die übrigen Gäste zerstreuen sich. Kaum graut der Morgen, als sich auch schon vor dem Hause eine ziemliche Menge Menschen versammelt hat, die nur auf den Teufelspriester wartet, um das Haus zu untersuchen. Die nächsten Angehörigen des Verstorbenen sind natürlich am ersten auf dem Platze; geht es sie doch am nächsten an, ob ihr Haus künftig der Tummelplatz eines Geistes, vielleicht eines bösen Bonga, sein werde, oder ob sie weiter in Frieden unter dem Dache wohnen können. Da tritt der unheimlich aussehende Mann auch schon in den Hof und ... nun untersucht der Pahan genau die auf den Boden gestreute Asche. Aber so sorgsam er auch bis in den äussersten Winkel spürt, er findet nichts und erklärt heraustretend, der Verstorbene müsse wohl bei Singbonga, dem guten Gotte ... einen Wohnort gefunden haben, auf der Erde gehe er nicht umher. Die Freude der Angehörigen ist gross, und sofort gehen sie daran, das Haus von der Asche zu reinigen und wieder wohnlich zu machen.“ — Deutlicher als hier können wir die Idee der Furcht vor dem Toten und der Mittel, die Einwirkung des Geistes eines Verstorbenen aus dem Auftreten von dessen Fussspuren zu erkennen, nicht zu finden wünschen. Ein schöner Beweis für den spontanen Parallelismus in der Verkörperung ethnischer Elementargedanken liegt nun aber in der Thatsache, dass wir in einem ostpreussischen Brauche ein ganz entsprechendes Mittel finden, der Geister der Verstorbenen gewissermassen ansichtig zu werden. Am Neujahrstage wird nämlich in meiner Heimat die Ofenbank für die Seelen freigehalten, das Feuer im Herde oder im Ofen angezündet und auch in manchen Gegenden ein Licht die Nacht hindurch brennen gelassen; sodann Sand vom Ofen bis zur Thüre (oder auf der kuhrischen Nehrung rings um den Tisch herum[1]) gestreut. Man erwartet dann — ich habe diese Erwartung mehrmals aussprechen hören —, dass die Toten, welche ja in den Zwölften erscheinen, ihre Spuren im Sande zurücklassen werden. Ganz unzweifelhaft verfolgt das Streuen von Sand vor der Thür eines Totenhauses denselben Zweck, denn man erzählt bei uns Sagen von

1) Gerade im litauischen und lettischen Aberglauben spielt der Familientisch als Opferherd für den Ahnendienst noch eine gewisse Rolle: das auf dem Tische liegende Brot darf nicht durch Verletzung mit scharfen Instrumenten entheiligt werden („das thut den Seelen weh“). Brotkrumen werden stillschweigend den Ahnen auf die Erde geworfen u. s. w.

Gespenstern, deren Zurückkommen man an den Fusseindrücken in diesem Sande erkannt hätte. So fügt sich alles zusammen, um den Beweis dafür zu liefern, dass man auf das Vorhandensein und die specifische verderbenbringende Eigentümlichkeit der Geister Verschiedener vorzüglich aus dem Auftreten von ihrer Fussspur schloss. Es fragt sich nun: wie vernichtet man die Fussspur und damit den Geist selbst? wie verhindert man die Rückkehr desjenigen, dessen Abreise man nun einmal zu verzögern sich ohnmächtig fühlte?

Königsberg i. Pr.

(Schluss folgt.)

Ruthenische Hochzeitgebräuche in der Bukowina.

Mitgeteilt von Dr. R. Fr. Kaindl.

Die ruthenischen Hochzeitgebräuche zeichnen sich durch ihre Mannigfaltigkeit, die zahlreichen Lieder, endlich durch Spuren althergebrachter Rechtsgebräuche (Kauf der Braut, Botmässigkeit des Weibes) aus. Mit der Gegend — Vorgebirge, Gebirge (Karpaten), Flachland — wechseln auch einzelne der Gebräuche, wenn auch der Hauptverlauf der Feier derselbe bleibt.[1]) Wir beginnen mit der Schilderung der Hochzeit bei den ruthenischen Vorgebirglern (Pidhirjany) zwischen Wiżnitz und Berhomet am Sereth.

I.

Kinder werden in ihrer Unmündigkeit niemals verlobt. Der junge Mann heiratet erst nach erreichter Grossjährigkeit und nachdem er der Militärpflicht Genüge geleistet hat, d. i. nach dem zurückgelegten 24. Lebensjahre. Das Mädchen dagegen heiratet, entsprechend ihrer körperlichen Entwickelung, zumeist vom 18. Jahre angefangen, ausnahmsweise wohl auch früher.

Nur sehr selten werden im Volke Ehen nach der Eingebung des Herzens geschlossen. Im allgemeinen sind es Konvenienzehen, welche durch Vermittlung der Werber (*starosty*) zu stande gebracht werden, wobei die beiderseitigen Eltern (*swaty*) bestimmend einwirken. Ihnen fügen sich die Brautleute ziemlich willenlos. Die Werbung (*swatanie*) besorgen stets

1) Für das Zustandekommen der im folgenden mitgeteilten Sammlung von Hochzeitgebräuchen bin ich dem Herrn Konsistorialrat A. Manastyrski, ferner den Herren Pfarrern Gramatowicz und Kozariszczuk zu besonderem Danke verpflichtet.

die Freunde des Vaters des Bräutigams oder die Freunde des letzteren, wenn dessen Vater nicht mehr lebt. Bevor man zur Werbung schreitet, findet zumeist erst ein Familienrat statt.

Die Werbung findet gewöhnlich im Herbste nach der Ernte statt. Zu diesem Zwecke kommen die Werber in das elterliche Haus der in Aussicht genommenen Braut zur Abendzeit und bringen daselbst ihre Absicht zum Ausdrucke. Die Eltern des Bräutigams und dieser selbst sind nicht zugegen, um sich nicht der etwaigen Absage persönlich auszusetzen. Das Mädchen wird höchstens der Höflichkeit wegen um ihre Einwilligung befragt. Nachdem die Werber von den Eltern des Mädchens die Zustimmung erhalten haben, wird dem von den Werbern mitgebrachten Branntweine zur Bekräftigung des Jawortes (*slowo*) fröhlich zugesprochen. Ohne die Bewilligung der Eltern kommt selten eine Ehe zu stande; das Volk hält eine solche Verbindung für unzulässig und unglücklich. Nur wenn die Eltern tot sind, verfügen die grossjährigen Kinder frei über ihre Hand, während die minderjährigen durch die Vormundschaft beschränkt werden. Gewöhnlich heiratet der älteste Sohn und die älteste Tochter zuvor: nur wenn die älteren heiratsunfähig sind, gehen ihnen die jüngeren voran. Dagegen ist die Heirat der männlichen Geschwister durch jene der weiblichen und umgekehrt nicht behindert. Zumeist heiraten junge Leute aus demselben Orte, die demselben Bekenntnisse und derselben Nationalität angehören. Unter Blutsverwandten ist gemeiniglich die Ehe erst im 6. Grade gestattet, auch Gevatterschaften gelten als kanonische Hindernisse, die auch vom Volke streng beobachtet werden. Eine Verlobung wird nur in den zwingendsten Fällen, etwa bei Krankheit, unsittlichem Lebenswandel und dergl. rückgängig gemacht. Ist ein Teil an der Lösung des Verlöbnisses schuldig, so leistet er dem anderen Teile für die etwa bereits aufgelaufenen Kosten Ersatz.

Schon beim Trinken des *Slowo* wird auch über die Aussteuer der Braut (*drestra*) und Mitgift (*wino*) der Brautleute verhandelt. Die endgültigen Verabredungen darüber werden vor dem Hochzeittage durch die beiderseitigen Schwiegereltern getroffen. Mitunter wird ein schriftlicher Heiratsvertrag geschlossen. Das Mädchen erhält gewöhnlich die häusliche Ausstattung, Kleider, Wäsche, Bettzeug, eine Truhe (*skrynia*), Geld und Viehstücke; nur äusserst selten werden Grundstücke dem Mädchen als Heiratsgut gegeben, weil diese in der Regel den männlichen Erben zugedacht sind.

Zwischen der Werbung und der Hochzeit (*wisilie*) verstreicht gewöhnlich ein Zeitraum von sechs Wochen, während welcher die Vorbereitungen getroffen werden. Durch den Ertrag der Fruchtfechsung ist der Landmann um diese Zeit im stande, die nötigen Auslagen zu bestreiten. Natürlich sind die Vorbereitungen nach den Vermögensverhältnissen sehr verschieden. In jedem Falle sucht man aber das Möglichste zu leisten. Im Hause der

Braut wird für diese die längst vorbereitete Aussteuer vollendet; der Bräutigam besorgt sich neue Festkleider. Hierzu kommt die Vorbereitung der Geschenke. Der Bräutigam (*molodej*) beschenkt das Mädchen mit gelben neuen Stiefeln (*zouti czoboty*) und mit einem weissen Kopftuche (*pokrywalo*), das am zweiten Hochzeittag den Kopf der Braut bedeckt. Die Braut (*moloda*) dagegen beschenkt ihren Bräutigam mit einem neuen Hemde und einem Halstuche. Ausserdem muss die Braut, wenn sie in das Haus des Bräutigams eingeführt wird, für den Schwiegervater, die Schwiegermutter und die Anverwandten des Bräutigams beliebige Geschenke mitbringen. Für die Hochzeit werden ferner ein oder auch mehrere Schweine, sowie Geflügel gefüttert und geschlachtet. In der Mühle wird Getreide gemahlen. Dann wird mit dem Priester verhandelt. Auch vergisst man nicht, rechtzeitig mit den Musikanten einig zu werden, denn ohne diese ist eine rechte Bauernhochzeit undenkbar. Bemerkt muss noch werden, dass diese Vorbereitungen sowohl im Hause der Eltern des Bräutigams als der Braut vor sich gehen, weil die Hochzeitfeier in beiden stattfindet. Schliesslich gehört zu den Vorbereitungen auch die Wahl der Trauzeugen, d. i. des Brautvaters (*bat'ko*) und der Brautmutter (*matka*); ferner die der Brautjungfern (*drużki*), welche die Braut, und die der Brautführer (*drużby*), welche den Bräutigam zur Trauung begleiten. *Drużki* und *drużby* bedienen auch die Gäste beim Hochzeitmahle. Schliesslich gehören zum Hochzeitzuge der Braut und des Bräutigams einige junge Bursche, welche *Bojaren* heissen.

Am Vortage der Hochzeit sind bereits alle Vorbereitungen getroffen. Im Hause der Braut wird an diesem Tage gegen 2 Uhr nachmittags der Tisch in die Mitte des Zimmers gestellt, mit einem weissen Tischtuche gedeckt und darauf zwei Brote oder ein paar Kolatschen[1]) mit einem Stössel Salz, daneben eine irdene Schüssel voll schönen Immergrüns gestellt. Die Braut, auf das Schönste gekleidet, erwartet ihre Kranzeljungfern, welche bald im Sonntagsstaate erscheinen und nach der üblichen herzlichen Begrüssung, die Braut in ihre Mitte nehmend, sich zum Tische setzen. Hierauf wird das auf dem Tische befindliche Immergrün, welches zum Brautkranze bestimmt ist, ausgewählt, sortiert und sorgfältig geputzt.

Nachdem dies geschehen ist, erscheint die Mutter der Braut im Zimmer, setzt sich nieder und legt ein Polster auf ihren Schoss. Über demselben beginnt sie dann die geputzten Blätter auf ein rotes, wollenes Band, *politeka* genannt, aufzunähen. Hierbei wird gesungen:

Oj zełeneńkij barwinku,	O grünes Immergrün,
Kupuwałam tia na rynku,	Ich kaufte dich am Ringplatz,
Zamykałam tia u skryńku,	Verwahrte dich im Schrank,
A teper tia ruszu	Jetzt taste ich dich an
Tuj zapłakaty muszu.	Und muss weinen.

1) Das sind kranzförmig geflochtene Kuchen aus Weizenmehl.

Hierauf übergiebt die Mutter die Arbeit ihren nächsten Freundinnen zur Fortführung. Diese singen hierbei:

Daj mamko hołku	Gieb Mütterchen die Nadel
Taj nytku z szouku,	Und den Seidenfaden,
Zaczenaty winoczok	Anzufangen das Kränzlein
Mołodi na hołouku.	Der Braut fürs Köpflein.

Der Kranz wird mit Flittergold verziert; ist er schliesslich fertig, so wird gesungen:

De se diła,	Wo ist denn,
Ta de se podiła	Ja wo ist
Mołodoji maty:	Die Mutter der Braut?
Czomu ne prystupyt	Warum kommt sie nicht
Taj ne wikupyt	Und kauft nicht
Winoczok wid swaszoczok.	Das Kränzlein von den Nähterinnen?

Die Mutter, welche inzwischen ihren Hausfrauenpflichten nachging, erscheint nun wieder und muss den Kranz von den Angehörigen gegen eine kleine Gabe auslösen, wobei gesungen wird:

Oj my winky szyły	O wir haben Kränze genäht
Taj holoczky połomyły,	Und die Nädelchen zerbrochen;
Treba nam hroszi daty,	Man muss uns Geld geben,
Szoby holky pokupuwaty.	Damit wir uns Nadeln kaufen.

Hierauf wird die Braut von der Mutter frisiert; inzwischen wird gesungen:

Stawajko ridna mamko na stilczyk	Steige Mütterchen auf den Schemel
Taj dosiahny iz swołoka hrebińczyk,	Und reiche vom Deckbalken den Kamm herab,
Zaczesaty rosu kosu pid winczyk.	Zu kämmen den blonden Zopf für den Brautschmuck.
Budy moja rosa kosa majaty,	Mein blonder Zopf wird glänzen,
Ty budysz ridna maty płakaty,	Du Mütterchen wirst weinen,
Bo ne budy komu rano wstawaty,	Denn niemand wird zum Früh-aufstehen da sein,
Na horodi zilieczko poływaty,	Im Garten die Pflanzen zu begiessen,
Budysz mamko poływaty samaja	Du selbst Mütterchen wirst begiessen
To piznymy taj ranymy zoriamy	Am Abend und am Morgen
Taj hustymy i dribnymy słozamy.	Mit dichten kleinen Thränen.

Dabei wird der Kranz von Vater und Mutter auf den Kopf der Braut gelegt und der Braut Glück, Gesundheit und langes Leben gewünscht. Hier wird gesungen:

Czomu mołodeńka ne tużysz?	Warum trauerst du Bräutchen nicht?
Uże bilsze diwoczkou ne budysz,	Du wirst nicht mehr Mägdelein sein,
Uże weczirne húlianieczko zabudysz,	Die Abendunterhaltung wirst du vergessen,
Z parubkamy na rozmowi ne budysz.	Mit den Burschen wirst du nicht mehr plaudern.

Schliesslich wird der Braut und den Kranzelmädchen je ein Kolatschen an den rechten Arm gebunden. Ist dies alles geschehen, so werden Braut und Kranzeljungfern ins Dorf ausgeschickt, um die Hochzeitgäste persönlich einzuladen. Sie sind hierbei von Musikanten begleitet; auch Branntwein und Kolatschen werden mitgetragen. Bei den Vornehmsten wird der Anfang gemacht; gewöhnlich geht man zum Pfarrer zuerst, weil er in der Gemeinde der Angesehenste ist. Nachdem die Gäste geladen sind, versammeln sich alle und setzen sich zum Nachtmahle; während der Mahlzeit werden Geschenke zwischen Braut und Bräutigam ausgetauscht.

Inzwischen hat sich im Hause der Eltern des Bräutigams ganz Ähnliches zugetragen, wie im Hause der Braut. Auch der Bräutigam hat mit seinen Brautführern die Gäste geladen, die sich am Abend in seiner Eltern Hause versammeln. Nun schickt die Braut dem Bräutigam durch ihre Bojaren ein Hemd und ein zu diesem Zwecke eigens ausgenähtes Tüchel (*szerenka*). Beim Empfange dieser Sachen wird gesungen:

Nasza soroczka iz samoho łenu,	Unser Hemd ist aus reinem Flachs,
Naszi czoboty iz safijanu.	Unsere Stiefeln aus Saffianleder,
Nasza soroczka iz ceroczkamy,	Unser Hemd ist mit Stickereien,
Naszi czobitky iz pidkiukamy;	Unsere Stiefel sind eisenbeschlagen:
Naszu soroczku swaszoczky szyły,	Unser Hemd nähten die Nähterinnen.
Naszi czobitky szewczeki szyły.	Unsere Stiefel die Schuster.

Der Bräutigam übernimmt diese Gaben und als Gegengeschenk übermittelt er der Braut ein Paar gelbe Stiefel und ein weisses Tuch (*pokrywalo*). Während die Braut diese vom Bräutigam geschickten Gaben empfängt, wird gesungen:

Taj rychtuj se, moloda, rychtuj se,	O richte dich, richte dich, Braut,
Taj w żouti czoboty uzuj se,	Ziehe die gelben Stiefel an,
Taj wozmy wsi worohy pid nohy,	Nimm alle Feinde unter die Füsse,
Szoby se wstupyły z dorohy.	Damit sie aus dem Wege weichen.

In diesem Austausche der Geschenke besteht die ganze Wechselbeziehung zwischen dem Bräutigam und der Braut an diesem Tage. Darauf wird in beiden Häusern getrennt die ganze Nacht getanzt, gescherzt und gelacht. Dieser Polterabend wird ruthenisch „*zawodeny*“ genannt. Er findet gewöhnlich an einem Samstag statt.

Am nächsten Morgen, zumeist einem Sonntag, wird früh der Feiertagsstaat angelegt. Im Hause der Braut und des Bräutigams finden sich getrennt die Gäste und die Würdenträger bei der Hochzeit ein. Letztere erhalten kleine Sträusschen aus Immergrünblättern mit Schaumgold verziert (*kwitkie*). Hierauf werden Anstalten getroffen, um in die Kirche zur Trauung zu gehen. Zu diesem wichtigen Gange erbittet sich die Braut durch einen eigens dazu bestellten Redner den Segen der Eltern. Dieser wird folgendermassen erteilt. Die Eltern setzen sich auf eine Bank, auf dem Schosse Brot und Salz haltend; die Braut kniet vor ihnen nieder, während der dazu bestimmte Redner folgendermassen spricht:

Prykliakajy donika wasza pered Bohom, pered otcem i materou, i prosyt o błahosłowenie; może ona was koły ukoryła, hniwała, ne słuchała abo ne dohodyła, to prosyt was, abyśty proszczaly i jiji błahosłowyły.	Es kniet eure Tochter vor Gott, vor Vater und Mutter, und bittet um den Segen; vielleicht hat sie euch einmal beleidigt, erzürnt, euch nicht gehorcht oder euch nicht Genüge gethan; deshalb bittet sie euch, ihr zu verzeihen und sie zu segnen.

Nach dieser Anrede segnen die Eltern die Braut, indem sie ihren Kopf mit Brot und Salz berühren, sie küssend und umarmend. Nach diesem nimmt die Mutter die Braut bei der Hand und umgeht den in der Mitte des Zimmers stehenden Tisch dreimal, dieselbe mit Weihwasser besprengend und ihr Weizen unter die Füsse streuend. Darauf nimmt die Braut Abschied, indem sie den Eltern die Hände küsst. und schickt sich zum Gange zur Kirche (d. i. zur Trauung) an. Hierbei wird gesungen:

Stupyła molodeńka iz poroha:	Das Bräutchen trat von der Schwelle:
Buwaj meni moja mamko zdorowa.	Lebe wohl mir mein Mütterchen.
Taj perszyj raz, mołodeńka, perszyj raz	Vor allem, mein Bräutchen, vor allem
Pokłony sia mojij mamci do sto raz,	Neige dich dem Mütterchen hundertmal.
Bo bohato twoja mamka kieltuwała,	Weil es viel dem Mütterchen gekostet
Doky sych pokloniu sia doczekała.	Bis es diesen Dank erlebte. [hat,
Diakuju tobi moja mamko za twij chlib,	Ich danke dir Mütterchen für dies Brot,
Szoś mene wyhoduwała na sej swit.	Dass du mich aufgezogen hast.

Nun erfolgt die Abfahrt zur Kirche. Die Braut besteigt mit den Kranzelmädchen und der Brautmutter die für sie bestimmten Wagen; die ältere der Brautführerinnen trägt ein mit Federn, Bändern und Blumen geschmücktes Tannenbäumchen. Die anwesenden Frauen werfen der Braut in den Busen Zucker, Brot, Salz, Knoblauch und Geld: Zucker, damit ihr das Leben süss sei; Brot und Salz, damit der Hausfrau es nie daran fehle; Knoblauch als Schutz gegen Zauber; endlich das Geld als Wahrzeichen künftigen Reichtums.

Auf dem Wege zur Trauung wird gesungen:

A u nediliu rano	Am Sonntag-Morgen
More se rozihrało;	Wogte das Meer;
A ne more toto hraje,	Nicht das Meer wogt,
Ale sonce se kupaje;	Sondern es badet die Sonne;
To ne sonce se kupaje,	Es badet nicht die Sonne,
To molodyj potopaje	Es sinkt der Bräutigam unter
Ta na mołodu pokrykaje:	Und ruft der Braut zu:
„Molodyczko, hołuboczko,	„Bräutchen, Täubchen,
Ratuj mene z moria!“ —	Rette mich aus dem Meere!“ —
„„Ta ne moja tota wola,	„„Es hängt nicht von mir ab,
Ratuwaty tebe z moria,	Dich zu retten aus dem Meere,
Ani czouna, ani wesla,	Ich habe weder Schiff, noch Ruder,
Use buria taj widnesla.““	Alles hat der Sturm entführt.““

Also singend gelangt man bis zur Kirche. Hier wird Halt gemacht und auf das Erscheinen des Bräutigams gewartet, wenn er nicht schon da

ist; denn auch dieser hat sich inzwischen, begleitet von den Seinen, aus dem elterlichen Hause zur Kirche aufgemacht. Sind Bräutigam und Braut erschienen, so gehen beide in die Kirche, wo sie das Sakrament der Ehe empfangen. Nach der Trauung begiebt sich die Braut (wieder ohne Bräutigam, der mit den Seinen zunächst ins elterliche Haus zurückkehrt) mit ihren Angehörigen in die Wohnung ihrer Eltern zurück. Auf dem Heimwege wird gesungen:

Oj my u cerkwi buły,
Szczoś my tam wydiły?
Dwa winci na stiuci,
Mołodym na holouci.
A pope, pope, batko nasz,
A pope jich i zwinczau,
Dwoje dity z meży nas,
Odno detiatko N. N.,
Druha N. N.
A diakujem popoczkowy,
Swomu baticzkowy,
Szo nas ne zabawyu
Ne bohato u nas prawyu,
Lesz zoutoho czerwonoho
Wid pana molodoho.

O wir waren in der Kirche,
Was haben wir dort gesehen?
Zwei Kränze am Tischchen,
Den Brautleuten am Kopfe.
O Pope, Pope, Väterchen,
Du hast sie getraut,
Zwei von unseren Kindern,
Ein Kindchen N. N.,
Das andre N. N..
Wir danken dem Pfarrerlein,
Unserem Väterlein,
Dass er uns nicht aufhielt
Und von uns nicht viel forderte,
Nur einen Dukaten
Vom Herrn Bräutigam.

Die Braut wird von ihren Eltern am Eingange des Hauses mit Brot und Salz empfangen, worauf sie zwischen ihren Kranzelmädchen nebst den übrigen Angehörigen zum Tische sich setzt. Auf diesen wird auch der Hochzeitbaum gestellt. Während gespeist wird, kommt der Bräutigam mit seinen Angehörigen in den Hofraum des Hauses. Sobald man bei der Tafel der Braut hiervon Kunde erhalten hat, wird daselbst gesungen:

Oj stij ziatiu za woroty
Na zeleni paporoty!
Taj naj na tia snižok ide,
Taj naj na tia metil mete
Ta na koni woroniji
Taj na družby molodiji.

Steh, o Schwiegersohn, hinter dem
Am grünen Farnkraut! [Thore
Mag auf dich Schnee fallen,
Mag Schneesturm dich umwehen
Und die schwarzen Pferde
Und die jungen Brautführer.

Während das Lied gesungen wird, schickt der im Hofraum wartende Bräutigam seine Bojaren mit seinem Kolatschen, den er am rechten Arm getragen hat, zur Braut, welche ihn gegen den ihren austauscht. Darauf treten die Brautführer ins Zimmer ein und kaufen die Kranzelmädchen gegen kleine Beträge aus, d. h. sie bewegen die Kranzelmädchen von der Seite der Braut zu weichen. Andererseits erhalten die Brautführer von den Brautmädchen ebenfalls kleine Geschenke. Bei diesem Auskaufen wird folgendes gesungen:

U nas družba krasnyj
Jak misiać jasnyj.
Posiahne w kyszeniu

Unser Brautführer ist schön
Wie der helle Mond.
Er greift in die Tasche

Ta wytiahne hroszyj żmeniu,	Und zieht eine Handvoll Geld heraus.
Ta ne mnoho, drużbo, ne mnoho,	Nicht viel, Brautführer, nicht viel.
Lysz odnoho czerwonoho!	Bloss einen Dukaten!

Hierauf verabschieden sich die Kranzeljungfern von der Braut, wobei gesungen wird:

Zapłakała drużeczka,	Das Brautmädchen brach in Thränen aus,
Zapłakały obi:	Beide Brautmädchen weinten:
„Cy ne żal se widdawaty	„Thut dir nicht leid zu heiraten
Towaryszko tobi?“	Gefährtin?“
„„Oj cy żal, cy ne żal,	„„Ob es weh thut oder nicht,
Ne budu kazaty,	Ich werde es nicht sagen;
Jak se budesz widdawaty,	Wenn du dich verehelichen wirst,
Tohdy budesz znaty.““	Dann wirst du es wissen.““

Endlich verlassen Brautführer und Kranzelmädchen das Zimmer. An die Stelle der Kranzelmädchen setzt sich nun der jüngste Bruder der Braut, oder, wenn ein solcher nicht da ist, der nächste jüngste männliche Verwandte. Ist dies geschehen, so tritt der Bräutigam mit seinen Gästen ins Zimmer ein, nähert sich dem Tische und kauft von dem eben erwähnten Anverwandten der Braut diese für einen geringen Betrag. Hierauf wird gesungen:

Oj tatar, bratczyk, tatar	O, ein Tatar, Brüderchen, ein Tatar
Prodau sestru za talar,	Verkaufte die Schwester für einen Thaler,
Rosu kosu za szustak,	Den blonden Zopf für ein Sechserl,
Rumniane lyczko taki tak.	Das rosige Gesichtchen geradezu umsonst.

Sodann stehen alle vom Tische auf, nur die Brautmutter mit der Braut bleiben sitzen. Letztere verschleiert ihre Augen und beugt das Haupt über ihren Kolatschen. Eines der angesehensten Familienglieder nimmt sodann das auf dem Tische stehende Hochzeitbäumchen in eine Hand und reicht die andere dem Bräutigam; dieser ergreift die Hand eines dritten u. s. w., bis alle Hochzeitgäste eine Kette bilden. Nun umgehen sie den Tisch dreimal, wobei gesungen wird:

Na kalynoczci dwi jahidozki.	Auf der Schneeballstaude sind zwei Beeren.
Rozszyriaj swatu chatu	Erweitere Vater deine Hütte
Taj kalynowi stiny,	Und deine Wände aus Schneeballholz,
Szoby bojary siły;	Damit die Bojaren niedersitzen;
Siły bojary siły,	Es setzten sich die Bojaren,
Aż se zdrehnuły stiny.	Dass die Wände zitterten.

Beim Umgehen des Tisches berührt der Bräutigam, während er bei der Braut die zwei ersten Male vorbeigeht, den Schleier derselben. Beim drittenmale hebt er den Schleier auf und setzt sich neben seine Braut. Nun wird gesungen:

Oj zietiu, zietiu emberiu (?)	O Schwiegersohn, Schwiegersohn
Wiwywaj rantuch z paperiu,	Wickle aus dem Papiere das Handtuch,
Ta pokryj swoju drużynu	Bedecke deine Gefährtin
I rozweseły rodynu.	Und erheitere die Familie.

Während dieses Lied gesungen wird, wickelt der Bräutigam ein Stück weisse Leinwand, welche er mitgebracht hat, auseinander und übergiebt diese dem jüngsten Bruder der Braut, von welchem er diese vorher gekauft hatte. Dieser breitet sodann die Leinwand auf zwei einjährige Schosse von einem Weidenbaum, hebt sie mittels der Stöckchen in die Höhe, schwenkt sie hin und her und bedeckt zuletzt mit der Leinwand den Kopf der Braut. Die Weidenbaumschosse werden gleich in kleine Stücke zerbrochen. Hierauf wird gegessen, getrunken, gespasst und gelacht. Schliesslich wird gesungen:

„Oj błysnuła koliasoczka na mosti,	„Auf der Brücke wurde ein Wäglein sichtbar,
A szczoż toto moja mamko za hosti?“	Was für Gäste sind das Mütterchen?“
„„Oj do tebe, mij synoczku, do tebe,	„„O zu dir, mein Söhnchen[1]), zu dir,
Choczut tebe wziety wid mene.““	Sie wollen dich von mir nehmen.““
„Cy ja tobi mamko ne detyna,	„Bin ich nicht dein Kind, Mütterchen,
Cy ja tobi po szczyrosty ne robyła.	Habe ich dir nicht redlich gearbeitet,
Szo ty mene dajysz priczki	Dass du mich weg giebst
Protyu niczki.“	Da die Nacht naht?“

Während dieses Gesanges schickt sich der Bräutigam an, mit der Braut in das Haus seiner Eltern zu ziehen. Auch die Aussteuer der Braut wird auf dem Wagen, den die Brautleute benutzen, mitgenommen. Die Braut nimmt Abschied von ihren Eltern, von welchen sie mit gebratenen Hühnern, Kolatschen, Brot und Schnaps versehen wird, damit sie nicht mit leeren Händen zu den Schwiegereltern komme.

Beim Weggehen wird gesungen:

Ne placz moja mamko za mnoju,	Weine nicht, Mütterchen, um mich,
Ta ne wse ja zaberaju z soboju,	Ich nehme nicht alles mit mir,
Lyszaju dribni slozy po stołu	Ich lasse kleine Thränen beim Tische
A husti slidy po dworiu.	Und zahlreiche Spuren im Hofe.

So zieht die Braut unter Sang und Klang mit dem Bräutigam und begleitet von allen ihren Hochzeitgästen mit Ausnahme ihrer Eltern, welche zu Hause bleiben, bei den Schwiegereltern ein. Vor der Eingangsthüre wird folgendes gesungen:

Utwory mamko nowyj dwir,	Öffne, Mütterchen, das neue Thor,
Wedemo tobi newistoczku w twij dim,	Wir führen das Schwiegertöchterchen in dein Haus,
Utwory mamko wikonce,	Öffne, Mütterchen, die Fenster,
Wedemo tobi newistoczku jak sonce.	Wir führen dir das Töchterchen wie eine Sonne.

Die Eltern des Bräutigams kommen entgegen, empfangen ihre Schwiegertochter mit Brot und Salz und laden sie mit den übrigen angelangten Gästen ins Zimmer und zugleich auch zum Tische ein, an dem die früheren

1) Darunter ist die Braut zu verstehen.

schon sitzen. Es wird sodann lustig gegessen und gezecht. Dazwischen wird, wie übrigens auch schon im Hause der Braut, getanzt. Der Tanz findet auf dem Hofe oder — bei schlechtem Wetter — im geräumigen Vorhause statt, denn die Stube bietet hierfür keinen Raum. Es sei auch noch erwähnt, dass Braut und Bräutigam stets auf dem Ehrenplatze bei Tische sitzen, also unter der Ostwand des Hauses, an welcher auch die Heiligenbilder hängen.

Nach Mitternacht oder auch erst gegen Tagesanbruch geleitet die Brautmutter die Brautleute in eine eigens hierzu vorbereitete Schlafkammer. Beim Auskleiden ist der Bräutigam der Braut behilflich, worauf diese zuerst das Bett besteigt. Am nächsten Morgen dürfen die Brautleute so lange die Schlafkammer nicht verlassen, als bis sie von der Brautmutter wieder abgeholt werden. Nachdem das junge Ehepaar sich in die Kammer zurückgezogen hat, begeben sich die Gäste, auch die Brautmutter, nach Hause.

Am nächsten Morgen gehen die Brautführer zur Brautmutter, um sie in das Hochzeitshaus zu geleiten. Auf dem Wege singen sie:

Szczasływa hodyna hodynoczka nastała	Das glückliche Stündchen ist gekommen.
Mołodeńka za matkou pisłała,	Die junge Frau hat um die Mutter geschickt,
Pisłała cztery koni, pietej wiz,	Sie schickte vier Pferde, als fünften den Wagen,
A szestoho firmaneczka, szoby matku prewiz.	Als sechsten den Fuhrmann, damit er die Mutter bringe.
Z namy matoczko, z namy	Mit uns Mütterchen, mit uns
Na kałynowi sany,	Auf den Schlitten aus Schneeballholz,
Na kedrowi mosty,	Über die Brücke aus Cedernholz,
Do swoich finiu u hosti.	Zu deinen Kindern zu Gast.

Die Brautmutter wird bei ihrer Ankunft auf das Freundlichste empfangen und begiebt sich allsogleich zu den Brautleuten in die Schlafkammer. Nun erfolgt durch die Brautmutter, oder auch durch die sie begleitenden Weiber, die Feststellung der bis zur Brautnacht bewahrten Jungfräulichkeit der jungen Ehefrau. Ist diese festgestellt, so wird im Hofe des Hauses eine rote Fahne aufgepflanzt. Dies geschieht auch, wenn der Bräutigam selbst schon früher die Blume gepflückt hat: er verrät eben dann den Mangel der Braut nicht. Findet dagegen der Bräutigam sich getäuscht, so wird zwar die Gültigkeit der Ehe nicht bestritten, wohl wird aber das junge Weib häufig allgemeinem Spotte preisgegeben. So schiebt man ihm bei der folgenden Festtafel einen Löffel mit einem Loche unter, singt Spottlieder u. dgl.

Wenn die jungen Eheleute unter Leitung der Brautmutter die Schlafkammer verlassen, wird gesungen:

Wichody mołodeńka iz komory,	Komm, o junge Frau, aus der Kammer,
Pokazy swoje łyczko rodowy.	Zeige dein Gesichtchen der Familie.

Hierauf werden sie in das Gastzimmer gebracht. Hier wird die Frau ihres jungfräulichen Kopfschmuckes, giordane genannt, entledigt, von der Brautmutter frisiert und ihr Kopf nach Weiberart mit einem Handtuche eingewickelt. Dann setzt man sich zu Tisch.

Auf dem Tische sind neben anderen Ess- und Trinkvorräten zwei mit roten Bändern aneinander gebundene Flaschen, *parowi szepe*[1]) genannt, nebst zwei Schnapsgläsern aufgestellt. Nun werden die Kolatschen, welche Bräutigam und Braut während der Hochzeit am rechten Arm getragen haben, in kleine Stückchen zerbrochen, auf einen Teller gelegt und mit Honig übergossen. Sodann wird ein zweiter Teller mit Weizenkörnern gefüllt und inmitten derselben jene zwei Schnapsgläschen aufgestellt. Die Braut giesst nun aus den zwei mit roten Bändern verbundenen Flaschen in die Gläser den Schnaps ein, und bewirtet die Gäste nach der Reihenfolge ihrer Würde. Jeder muss beide Gläser leeren, dem jungen Ehepaare hierbei Glück wünschend; sodann legt jeder eine kleine Gabe in Geld für dasselbe nieder. Die anwesenden Frauen spenden auch Flachs, Leinwand, Kopftücher u. dgl. Diese Gaben heissen *pounecia*, und der ganze Vorgang wird *propij* genannt.

Ist diese Ceremonie zu Ende, so wird wieder gezecht und gegessen. Schliesslich begeben sich alle Gäste nach Hause.

Am dritten Tage gehen die Brautleute mit Kolatschen und Salz zum Pfarrer, um durch rituell vorgeschriebene Gebete sich Gottes Segen zu erflehen. So endigt die Hochzeit.

Nun bringt die junge Frau die nächsten Tage mit den häuslichen Beschäftigungen zu. Sie ordnet ihre Wirtschaft. Ihren Mädchenschmuck und ihren Brautkranz bewahrt sie als teures Vermächtnis für ihre Nachkommen auf. Erst am Sonntag werden dann gewöhnlich die ersten Besuche gemacht und zwar zuerst bei den Eltern des Mannes, dann beim Brautvater und bei der Brautmutter, endlich bei den Eltern der Frau. Bei diesen Besuchen bringt das junge Ehepaar Brot, Salz und Branntwein zum Geschenk. Dass diese Besuche mit Belustigungen und Schmausereien verbunden sind, ist selbstverständlich. Diese Sitte heisst *smeiny*[2]).

Das Vermögen ist unter den Eheleuten gemeinsam und wird „unser Gut (*nasze dobro*)“ genannt. Die Frau beansprucht als ihr frei verfügbares Taschengeld etwa den Erlös von Geflügel, Eiern, den Verdienst vom Spinnen, Weben und Nähen. In ihre häuslichen Geschäfte darf sich der Mann nicht mengen. Die Ehe (*malzenstwo*) gilt dem Volke für unauflöslich. Ehebruch wird zumeist verheimlicht. —

1) Die gepaarten Flaschen (rumänisch șapu = Flasche).

2) Diese Bezeichnung dürfte doch mit zmieniety = wechseln, also hier Gegenbesuch erstatten, zusammenhängen.

Am Schlusse mag noch bemerkt werden, dass in den Hochzeitgebräuchen eine Änderung eintritt, wenn die Mutter der Braut tot ist. In diesem Falle wird statt der ersten fünf Lieder folgendes gesungen:

Dibrowa wełekaja,
Szo u tobi pniu mnoho,
Zełenoho ni odnoho.
Hej mołoda mołodeńka,
Szo u tebe mamiu mnoho,
Ridneńkoji ni odnoji.
Twoja maty w hrobi leżyt,
Na chrest ruki derżyt,
U Boha se prosyt:
„Pusty mene, Boże, domiu,
Swoje ditie sporidety
Taj na posah poradety.“
Oj tam ludy, ne tatary,
Uże twoje ditia ubrały,
Ubrały jeji jak kwitoczku
Posadyły seritoczku.
Oj ne uwes tut rid,
Ne wsia tut rodenoczka,
Piszliu woronu w czużu storonu
Po ridnu rodynoczku,
Piszliu seneciu w seru zemneciu
Po ridnońku sestreciu.

Grosser Eichenwald,
In dir sind viele Stämme,
Keiner ist aber grün.
Hei du junges Bräutchen,
Viele Mütter sind hier versammelt,
Aber nicht deine leibliche.
Deine Mutter liegt im Grabe,
Hält die Hände übers Kreuz geschlagen
Und bittet Gott:
„Lass mich, Gott, nach Hause,
Mein Kind in Ordnung zu bringen
Und dasselbe auszustatten.“
O, dort sind Menschen, nicht Tataren,
Sie haben schon dein Kind angekleidet,
Sie schmückten es wie ein Blümchen
Und liessen die Waise sich niedersetzen.
O hier ist nicht der ganze Stamm,
Nicht die ganze Familie,
Ich werde die Krähe in die Fremde schicken
Nach der leiblichen Familie,
Ich werde die Meise in die kalte Erde senden
Nach dem leiblichen Schwesterchen.

Czernowitz in der Bukowina (Österreich).

(Schluss folgt.)

Von dem deutschen Grenzposten Lusérn im wälschen Südtirol.

Vom Kuraten **Josef Bacher.**

(Fortsetzung von Zeitschrift XI, 37.)

21. Di alt un di juŋ ṣtría.

Vor húndart jār ís da gəwẹ̄ṣt an álta on alə hā'm köt, ke s' is a ṣtría. In saĩ hauṣ ís-si-da gəwẹ̄ṣt alṻā on nídar nā̃ dən saĩ hauṣ ís-da gəwẹ̄ṣt 's hauṣ vȫ sain sun. Dísar sun hat gəhat a juŋəs díarnlə, on díza díarnlə is hérta gant z' šlā́va bét-dar nṓna.

21. Die alte und die junge Hexe.

Vor hundert Jahren war eine Alte, von der alle sagten, sie sei eine Hexe. In ihrem Hause wohnte sie allein und unterhalb bei ihrem Hause befand sich das ihres Sohnes. Dieser Sohn hatte ein junges Töchterchen, und dieses Mädchen kam stets, um bei der Grossmutter zu schlafen.

Balamáin ən a māl 's diarnlə hat gəwärnt, gge də nōna is áugəṣtant un is gant aus ən hauṣ on déna is hērkent a šäüla wétar; on bál-da nā̃-hat-gəlat das šäüla wétar, di nōna is gant bədrum ín ən di ṣtūbə, on asō is-'s gəšę̄gət a-n étla māl.

On ən an ṣtrǫax 's diarnlə hat-si widar gəhǫart áuṣtian un 's diarnlə is áugəṣtant is ō on ís-ar nā̃-gant aus ən hauṣ on se'm hat-'s gəsę̄gg, gge ín úntar ən hēart ís-da a loχ, on ín ən díza loχ sáin-da gəwę̄ṣt a kúta üləla, un di nōna is gant on (h)at gəmišt bét-an áiṣran löfl nídar ən a ülələ on lai hat-sə-sə gəhǫart ę̄pas bruntl(n), on déna hat-sə-sə neméar gəsę̄gg. Un ís is gant on (h)at gənump ən áiṣra löfl on (h)at gəmišt nídar ən ülələ, bō-da hat gəmišt di nōna on déna is-'s lai gəhę̄ft on is gant pa kéməχ au ən də wolknən. Déna is hērkent a ṣäüla wétar, on bál-da nā̃-hat-gəlat 's wétar hat-'s gəvuntət də nōna on déna sáin-sa gəkéart bədrum pətnandər on sain gant pa kéməχ nídar. 's diarnlə hat-sə gəsęgg lǫadə tu hába gətant asō, un di nōna hat-'s hi-gəšwöagət, on déna hat-s'-əs gəlirnt to máχa di ṣtría.

In an tágə ən vátar von diarnlə ísən darkránkt a-n oggṣ, on ēr hat gərūaft ən vetrənarjo on a pār manən, bō-dasa-n-ən vorṣtían nā̃ ən viχ, un kūandər hat net darként, bās-vor-an béata-da hat dar oggṣ. On dísar man, dər vátar, hat-'s-ən köt ən diarnlə, on 's diarnlə hat köt: „E dasél is niχt, i pęsr'-ən bol ī ən oggṣ, on is kent áu ən hauṣ vō dar nōna on dər oggṣ is lai gəwę̄ṣt gəsunt. Un alōra dər vátar hat-'s gəvoršt z' sę̄ga, bia-'s hat gətánt to pésra ən oggṣ, on 's diarnlə hat-'s-ən köt, bia-'s hat gətánt, on dər vátar is daršrákt un is gant on (h)at-'s köt ən faf on hat köt, dar sę̄gat-'s liabar tǫat saī kin, bas to wísa, gge 's-is a ṣtría, un alōra hat-ar köt dar faf: „Jā, a šäüla sáχan ís-'s bol, un aṣ-do-'s wil máχan ṣter'm,

Da eines Abends merkte das Mädchen, dass die Grossmutter aufgestanden und in die Küche hinausgegangen war, worauf dann ein schreckliches Gewitter heranzog; als dann dies schreckliche Gewitter nachgelassen hatte, kam die Grossmutter wieder in die Stube zurück. So geschah es einige Abende.

Einmal hörte das Mädchen sie wieder aufstehen, und auch das Mädchen stand auf und ging ihr nach hinaus in die Küche und sah dort, wie unter dem Herde ein Loch war, und in diesem Loche befanden sich eine Menge Häflein, und die Grossmutter ging hin und rührte mit einem eisernen Löffel drin in einem Häflein, und zugleich hörte es sie etwas brummen, und dann sah es sie nicht mehr. Und es (das Mädchen) ging hin, nahm den eisernen Löffel und rührte im Häflein drinnen, in welchem die Grossmutter gerührt hatte, und schwebte dann empor znm Schornstein hinaus und fuhr hinauf in die Wolken. Darauf brach ein abscheuliches Unwetter herein, und als es nachgelassen hatte, fand das Mädchen die Grossmuter und beide kehrten mitsammen zurück zum Schornstein hinunter. Das Mädchen reute es, solches gethan zu haben, aber die Grossmutter beruhigte es und lehrte es die Hexenkunst.

Eines Tages erkrankte dem Vater des Mädchens ein Ochse. Er rief den Tierarzt und einige Männer, die beim Vieh (etwas) verstehen, und keiner erkannte, was für eine Krankheit der Ochs habe. Dieser Mann, der Vater, sagte es dem Töchterchen, und das Mädchen sprach: „Oh, das macht nichts, ich heile den Ochsen schon“ und ging hinauf in das Haus der Grossmutter und der Ochs war sofort gesund. Der Vater fragte es dann, wie es gethan habe, den Ochsen zu heilen, und das Mädchen erklärte es ihm, wie es gethan habe, und der Vater erschrak und ging hin und sagte es dem Priester und bemerkte, er sähe sein Kind lieber tot, als zu wissen, es sei eine Hexe. Da sagte der Priester: „Ja, eine missliche Sache ist das allerdings, und wenn du

lírn-ə-də í, bía du hast zo tüana: Est kim-ə ī to paiχta-'s un zo boriχta-'s un dū əntánto borǫ́at gəläbət (gəwärmp) an kęsl wásar, on déna hák-bar-'s a pislə ən an zéarn, on déna lę̄'-bar-'s nídar ən das läbə wásar, on se'm stírbət-'s bę́t-an süasan tǫ́at. Un asṓ hä'm-sa gətānt, on 's díarnlə is gəstorbət.[1])

Déna sain-sa gant z' sę́ga vo dar nōna, on hä'm-sə ne(d)méar gəvuntət, nṓ sí, nṓ ən oggs ən stal, un nímar-méar-ándarst hä'm-sa nęt gəsę̄gg nṓ di nōna, nṓ ən oggs.

es zum Sterben bringen willst, lehre ich dich, wie du zu thun hast: Jetzt geh ich hin, es Beicht zu hören und zu versehen, und du bereite indessen einen Kessel laues Wasser, dann schneiden wir ihm ein bisschen in eine Zehe und legen es dann in das laue Wasser hinein, und dort stirbt es dann eines sanften Todes. So thaten sie, und das Mädchen starb.

Dann gingen sie, um bei der Grossmutter Nachschau zu halten, und fanden weder sie, noch den Ochsen im Stall, und nimmer mehr haben sie die Grossmutter, oder den Ochsen gesehen.

22. Dər man, bó-da hat vorkǫ́aft di séal ən taüvl.

22. Der Mann, welcher die Seele dem Teufel verkauft hat.

In an strǫ́aχ ís-da gəwę̄st a júnar man, bó-da nęt hat gəhat lust zo árbata, on zo gíana zo petla hat-ar-sə gəšémp. On vō dənsel hat-ar net gəwist, bía zo tüana, zo gəwína-'n-ən z' ésa. On ēr ən an mál hát-ar gərüaft ən taüvl, ás-ar-ən pren gelt. On dar taüvl is kent on hat-ən gəprenn an sak vol gelt on hat köt: „Da han-ə-dar-san gəprenn an sak vol gelt, ma omə díza gelt wil-ə hä'm daī séal on las-də no dā zwǫ́anzək jār, on déna kim-ə to néma-sə.“ Dísar arm man hat ā̃gənump 's gelt von taüvl un is gəwę̄st áldar lustə zo hába-'s.

Bál-da palə sain áusgəwę̄st di zwǫ́anzək jār, dar man hat ā̃g-hę̄ft to vörta-sə von taüvl, un alṓra hát-ar ā̃gəvann zu tüana gəreχt.

In an māl ís-ar gant ən di kirχ un (h)at gəpitət ü̃sar Líaba Vrau, ás-s'-ən helf. Déna ís-ar gant hüam. Bál-dar is gəwę̄st hüam, is-ən zúagant dar taüvl

Einmal war ein junger Mann, welcher keine Lust zu arbeiten hatte, und betteln zu gehen schämte er sich. Daher wusste er nicht, wie er sich das Essen verdienen könnte. Er rief nun eines Abends den Teufel, auf dass er ihm Geld bringe. Der Teufel kam (wirklich) und brachte ihm einen Sack voll Geld und sagte: „Da hab' ich dir einen Sack voll Geld gebracht, aber um dieses Geld will ich deine Seele haben und (ich) lasse dich noch zwanzig Jahre hier; dann aber komme ich sie zu holen.“ Dieser arme Mann nahm das Geld vom Teufel an und war ganz fröhlich, es zu besitzen.

Wie die zwanzig Jahre bald um waren, fing der Mann an, sich zu fürchten vor dem Teufel und begann dann rechtschaffen zu leben.

Eines Abends ging er in die Kirche und bat unsere liebe Frau, dass sie ihm helfe. Sodann ging er heim. Zu Hause angekommen ging ihm der Teufel zu und

1) Diese höchst sonderbare Ansicht über die Gewalt eines Vaters und Mitwirkung eines Priesters, deren Übereifer das Kind in vorliegender Sage zum Opfer fiel, wird heutzutage von niemand mehr festgehalten, was aber nicht ausschliesst, dass die Sage als geschichtliche Thatsache geglaubt wird von so manchen, besonders älteren Frauenspersonen. Es dürfte bei dieser Sage wohl die Erinnerung an die Hexenprozesse vergangener Zeiten einigermassen sich noch erhalten haben. Mit der Erwähnung der Beichte (und Kommunion) im gegenwärtigen Stücke dürfte auch die Drohung, oder mitunter blosse Neckerei, zusammenhängen, womit häufig kleine Kinder geschreckt werden: „Pait, i máχ-di paiχtn von faf!“ = Warte, ich lasse den Priester kommen, um dich Beicht zu hören!

un (h)at köt: „I sī'-'s ke 's tüat-dar ant zo hába-mar vorkǫ́aft daĩ sḗal, ma lü-ṣan, 's ís-da nō uãs, bó-da-dar mögə hélvan: i lás-dar nō zait sī'm tāgə, on déna kim-ə, on aṣ-do wǫ́ast, wíavl wé-gəla-da sáin-da ən main gārt, šenk-ə-dar als-'s gelt, bō-d'-ə-dar han ge't, on lás-dar daĩ sḗal ō." Dar man is gə-wę̄ṣt áldar lúṣtə to hǫara asṓ, on hat ā̃gənump 's wort von taüvl.

Bal-da vort sain gəwę̄ṣt drai tāgə, dar man hat wídar ā̃gəhę̄ft zu vôrta-sə, umbróm dar hat net gəwist, bīa zo tūana to gíana ən gārt von taüvl zo zēla də wę̄gə.

Balamáɒ īs-ar gant pa wę̄gə von laut aus, un (h)at boként an alts waibə. On dísa alt hat-'s-ən ā̃gəkent, ke dar hat ę́pas, bṓ-d'-ən gḗat lęz, on sī hat-ən gə-vōrš̆t z' sę̄ga, wā́s-ar hat, un dar man hat-'s-ar köt. „Beɒ beɒ", hat-sə köt di alt, „bál-do niχt ándarṣt haṣt zo sáina traurə, dū vört-(d)ə niχt, un las-mə tüan mí to zę̄la di wę̄gə.

Déna dar man is gant hū́am on da alt is ō gant, bō-sə hat gəhat to gíana.

Bal-'s is gəwę̄ṣt ā̃baṣ ən kémən də naχt, də alt is gant to kǫ́ava-n-ar a pislə pīgl on dena is-sə gant hū́am un (h)at ofə gətrent di zíaχ von pęt un déna ís-sə-sə bopīglt vō z' ū́ntrəṣt z' ōbrəṣt, on déna ís-sə gəbę̄glt (gəwę̄glt) in-ən də vę̄dərn von pęt. Bal-sə is áuvarkent von vę̄dərn, hát-mà net darként, bḗ-'s-is a vōgl ṓdar bā́s-vor-a vīχ 's-is, un asṓ ís-sə gant ín-ən gārt von taüvl.

A wáila spę́tar is-ar zū́agant dar taüvl un (h)at ā́gəšmękt díza dink un (h)at köt: „In main gārt sáin-da naün-unaünzək wę́gəla on i pin gant híntar un vūr vil vārt, ma a sṓla šaüla dink hán-ə-da nía gəsę̄gg", on déna ís-ar-sə gəkḗart un (h)at köt ggan gārtnar: „Šáugə-da díza dink bil-ə net, áṣ-do-mar-'s ā̃rūarṣt; las-əs gían híntar on vūr, bō's bil, on tūa-d'-ən net lęzəs!" on déna dar taüvl is gant nā̃ sainə wę̄gə on dar gārtnur is gant tu árbata.

sagte: „Ich seh's, dass es dir leid thut mir deine Seele verkauft zu haben; jedoch höre, es giebt noch ein Ding, das dir helfen kann: ich lass dir noch sieben Tage Zeit und dann komm' ich, und wenn du weisst, wie viele Weglein in meinem Garten sind, schenk' ich dir das ganze Geld, welches ich dir gegeben habe, und lasse dir auch deine Seele." Der Mann war ganz fröhlich, solches zu hören und ging auf das Wort des Teufels ein.

Als drei Tage vorbei waren, fing der Mann wiederum an sich zu fürchten, denn er wusste nicht, wie er in den Garten des Teufels gelangen könnte, um die Wege zu zählen.

Nun ging er durch die Strassen des Dorfes und begegnete ein altes Weib. Diese Alte sah es ihm an, dass er etwas habe, was für ihn misslich sei, und fragte ihn, was er habe, und der Mann teilte es ihr mit. „Nun nun", sagte die Alte, „wenn du nichts anderes hast, traurig zu sein, so fürchte dich nicht und lass mich machen, die Wege zu zählen."

Alsdann ging der Mann heim, und auch die Alte ging ihre Wege.

Sobald es Abend war bei Anbruch der Nacht, ging die Alte sich ein bisschen Harz zu kaufen, und dann ging sie heim, trennte den Bettüberzug auf und bestrich sich (mit Pech) von zu unterst bis zu oberst und wälzte sich dann in den Bettfedern. Wie sie von den Federn herauskam, konnte man nicht erkennen, ob das ein Vogel, oder was für ein Tier es sei, — — und so ging sie in den Teufelsgarten hinein.

Eine Weile später ging ihr der Teufel zu, roch dieses Ding an und sagte: „In meinem Garten sind neunundneunzig Weglein, und ich bin (darauf) für und um gegangen vielmals, aber so ein abscheuliches Ding hab' ich nie gesehen." Dann wendete er sich und sagte zum Gärtner: „Schau da dieses Ding will ich nicht, dass du mir's anrührst; lass es für und um gehen, wo es will und thu ihm nichts zu leide!" Dann ging der Teufel seine Wege, und der Gärtner ging zu arbeiten.

Bál-sa vort sain gəwę̄st alə pǫadə, da alt is gant kråblanə fin ggan gátar von gärt on déna ís-sə áugəstant un is gant hûam. Dahûam hat-sə-da gəvuntət ən man zu páita[1]), z' sę́ga, bé-sə ę́pas hat gətant. On sī alóra hat-ən köt, wås-da hat köt dar taüvl. On ēr is hûamgant áldar lustə.

Bál-da áus sain gəwę̄st di sī'm tāgə dar taüvl is kent on hat-ən gəvöršt z' sę́ga, bé-dar-'s wǫast, wiavl wę̄gə da sáin-da ən sain gärt, un dar man hat-'s gəwist (gəwǫast) un (h)at-'s-ən köt. Un alóra dar taüvl is darzûrnt[2]) un (h)at vorvlûaχt ən man un das šaüla dink, bo-da is gəwę̄st ən sain gärt, ma 's hat-ən niχt méar gəholft, ombrúm dar man hat-'s-ən köt gərādə, bíavl wę̄gə sáin-da ən gärt.

On dar taüvl is vórtgant lûrnanə un (h)at-sə nímar gəlat sę̄gn von man. On dar man hat gənüzt 's gelt, bo-d'-ar nō hat gəhat, un (h)at gətant gəreχt un (h)at gəholft dar altn un is áuvarkent a gûatar brávatar man,

Als beide fort waren, kroch die Alte bis zum Gitter des Gartens, stand (dort) auf und ging heim. Zu Hause traf sie den Mann, der wartete, um zu erfahren, ob sie etwas gethan habe. Und sie teilte ihm dann mit, was der Teufel gesagt hatte. Er ging heim frohen Mutes.

Als die sieben Tage vorbei waren, kam der Teufel und fragte ihn, ob er es wisse, wie viel Wege es in seinem Garten gäbe, und der Mann wusste es und sagte es ihm. Da wurde der Teufel zornig und verfluchte den Mann und das abscheuliche Ding, das in seinem Garten gewesen war, allein es hat ihm nichts mehr genützt, denn der Mann sagte es ihm recht, wie viele Wege im Garten wären.

Der Teufel ging heulend fort und liess sich nicht mehr sehen vom Manne. Der Mann aber hat das Geld verwendet, welches er noch hatte, hat rechtschaffen gelebt, der Alten geholfen und ist ein guter, braver Mann geworden.

23. Di trūt.

In an ströaχ ís-da gəwę̄st a juŋs náügas pār spûsan, un ən an māl sáinsa gant z' šlāva, un ən pęt ás-sa sain gəwę̄st, hā'm-sa gəhǫart gian laisə laisə pa stūbə in, un als a strǫaχ dar spūs is ne(d)méar gəwę̄st gûat tu rûara-sə, nē zo rę́da un (h)at āŋgəvaŋŋ za kráista, un alóra di spûsa hát-san gəwärnt un (h)atən ge't an šupf un alóra ēr hat-sə widar gəmögg rûarn un (h)at widar gəmögg rę̄'n un (h)at köt, ggə bál-sa hā'm gəhǫart gían pa stūbə in, als a strǫaχ is-ən gəspruŋŋ ę́pas afn laib on déna ís-ar neméar gəwę̄st gûat nē tu rûarasə, nē to rę́da, on bal-s'-ən sī hat ge't ən šupf, is widar vórtgant dasél šwēr

23. Die Trute.

Einmal war ein junges, neues Ehepaar, und eines Abends gingen sie schlafen, und als sie im Bette waren, hörten sie ganz leise zur Stube hereingehen, und auf einmal war der Gemahl nicht mehr im stande sich zu rühren, noch zu reden und hat angefangen zu stöhnen, und (dann) die Frau merkte dies und gab ihm einen Stoss, worauf er wieder sich rühren und reden konnte und sagte, dass, sobald sie zur Stube hineingehen gehört hatten, ihm auf einmal etwas auf den Leib gesprungen, und er sodann nicht mehr im stande gewesen sei sich zu rühren, oder zu reden, und als sie ihn schupfte, sei dieses

1) Zu ergänzen etwa: bo-da is gəwę̄st se'm zu páita.

2) Man erwartet hier eine rückbezügliche (reflexive) Wendung des Zeitwortes: dər taüvl ís-sə-sə darzürnt. Um jedoch den Zustand zu bezeichnen, wird die obenstehende Form angewandt; ähnlich auch: 's is boróstəgət = es ist verrostet, 's is darríst = es ist zerrissen; dər krank ist áugədękt = der Kranke ist zugedeckt — dər krank ís-sə-sə áugədękt = der Kranke hat sich zugedeckt.

saχan, bo-dar hat gəhat afn laib. Die ṣpūṣa hat gəlūṣant un (h)at niámma sí gəwist, bās-əs ís dasél. In tā' darnā́ sáin-sa áugəṣtant dísə zwǫ́a laüt on déna hā́'m-sa-'s-ar köt dar múatar von ṣpūṣ, un sī hat ā̃gəvamm tu laχa un (h)at köt, ggə 's is di trūt. Abaṣ bál-sa sain gant z' šlā́va is-'s wídar gəšę̄gət abé 's māl in tā' vorā́, un asṓ is-'s gəšę̄gət an ę́tlan tāgə, on dar ṣpūṣ is hę́rta kent lę́zar, umbrúm di trūt hat-ən gətutšlt 's plúat.

In an māl dar ṣpūṣ invę̄zə wās zo giana z' šlāva ís-ar-sə áugəlūant nā́ dar tūr vo dar ṣtobə bęt ən ggavíz von roṣ ən də hänt, un di ṣpūṣa is gant ən pęt. Balamam hát-ar-sə gəhǫart ēr gían di trūt pa ṣtiagə au, un ér, bal-sə is gəwę̄ṣt af də tūr, hát-ar-ar vūrgəlęgg 's ggavíz, on də trūt is gant ən ggavíz un is kent a roṣ. Un alṓra dar ṣpūṣ is gant to rūava ən šmīt tu bošlāga də vūas von roṣ (= zo lę̄ga də áiṣandar ən roṣ). Dar šmīt is áugəṣtant von pęt un is gant on (h)at-'s bošlágg, on déna ís-ar wídar gant húam un (h)at gəvuntət saī waibə ən pęt[1]) hat-'s gəwéabət vo béata, ombrúm s'-is gəwę̄ṣt sī di trūt; on lai as bé-dar hat g'hät ínəmäggət di nę̄gl in də vūas von roṣ, sáin-da gəwę̄ṣt ínəmäggət di nę̄gl in də hänt on in də vūas vō sain waibə. Bal-d'-ar hat gəsę̄gg asṓ dar šmīt, is-ar gəkéart bədrúm ggan ṣpūṣ un (h)at-ən gəpítət, ás-ar-ən las áusziagn di nę̄gl von roṣ, umbrúm ṣə-nǫ́ saī waibə möχt ṣter'm vō wéata in də hänt on in də vūas. Un alṓra hā'm-sa darként, bę̄la 's-is di trūt, on dar šmīt hat-ən gəmöχt vorhǫ́asn ən ṣpūṣ za ṣtráita zúar sain waibə, un ns-'s neméar géa zo tútšla-n-ən 's plúat.

Un déna hát-ar-ən áus-gəlat-zíagn di nę̄gl von roṣ un (h)át-ar vorzáigət, on dar šmīt is gant húam un hat íngəmäggət an nāgl in də maur un (h)at köt ggan waibə, bál-sə hat luṣt zo tútšla ən də laüt, nsə géa zo tútšla ən nāgl, un asṓ hat-sə gətānt un is nímar méar ándarṣt gant zu tútšla ən ṣpūṣ.

schwere Ding wieder gewichen, das er auf dem Leib gehabt hatte. Die Gemahlin horchte, und auch sie wusste nicht, was dies sei. Am nächsten Tage standen diese zwei Leute auf und sagten es der Mutter des Ehemannes, und sie fing an zu lachen und sagte, dies sei die Trute. Abends, als sie schlafen gingen, geschah es wieder, wie am Abend zuvor, und so ging es einige Tage lang fort, und der Gemahl wurde stets schwächer, da ihm die Trute (das) Blut gesaugt hatte.

Eines Abends lehnte sich der Gemahl nahe der Thür der Stube mit einem Rossgebiss in den Händen auf, anstatt schlafen zu gehen, und die Frau ging zu Bette. Da hörte er die Trute die Stiege heraufgehen, und er legte ihr, als sie an der Thür war, den Zaum vor, und die Trut ging ins Gebiss und wurde ein Ross. Dann ging der Gemahl (hin), den Schmied zu rufen, um das Ross zu beschlagen. Der Schmied stand vom Bette auf, ging und beschlug es und ging dann wieder heim und fand (da) sein Weib im Bette, wie es ächzte vor Schmerzen, denn sie war die Trute; und gerade so, wie er die Nägel in die Hufe des Rosses eingeschlagen hatte, waren die Nägel in die Hände und Füsse seines Weibes eingeschlagen. Wie der Schmied solches sah, kehrte er wiederum zum Gemahl zurück und bat ihn, dass er ihn die Nägel vom Rosse herausziehen lasse, denn sonst müsse sein Weib sterben vor Schmerzen in den Händen und Füssen. Da erkannten sie, (welche) wer die Trute sei, und der Schmied musste dem Gemahl verheissen, seinem Weibe einen Verweis zu geben, und sie solle nicht mehr ihm Blut auszusaugen gehen.

Sodann liess er ihn die Nägel vom Rosse herausziehen und verzieh ihr, und der Schmied ging heim und schlug einen Nagel in die Mauer hinein und sagte zum Weibe, sobald sie Lust habe, an den Leuten zu saugen, solle sie hingehen, an dem Nagel zu saugen, und so hat sie gethan und ist nie mehr gegangen vom (jungen) Gemahl zu saugen.

1) Eine bei Gesprächen manchmal mitunterlaufende Zusammenziehung.

24. A díarn, bo-da is gəwę̄st a trūt.

In an strǫ́aχ sáin-da gant zwǫ́a díarnən von an pergə nídar zu gíana ən a tāl ggan ar mūl zo néma-n-ən a ggargə mēl. Bál-sa sain gəwę̄st gga dar mūl, hā́'m-sa gəkǫ́aft 's mēl, un déna hā́'m-s'-as áugənump un sain gəkéart bədrum.

Bál-sa sain gəwę̄st af hal'm wę̄gə, hā'm-sa nídargəlęgg tu rásta, un úana is əntšlā́ft, un lai ís-ar kent a búbu pa maul áuvar, on déna is-sə se'm gəstant sovl as-bé a tǫ́ata. Da ándar díarn, bal-sə hat gəsęgg asṓ, is-sə daršrákt un (h)at ā̃gəvanə to šütla un to rüava dar əntšlávatn; ma di əntšlávatə ís-sə-sə net gərüart, ombrṓm sa hat niχt gəhöart. A píslə spę́tar ís-ar wídar gant dar búbu ən maul un pa hals nídar, un déna ís-sə darwę́kt. Alṓra da ándar díarn hat-sə gəvöršt z' sę̄ga, bás-vor-an béate si hat, ás-sə se'm is gəwę̄st a sölana wáila as-bé a tǫ́ata, un dasél, bo-da is gəwę̄st əntšlā́ft, hat köt: „Ben i kü-dar-'s, ma i pit-(d)ə, kü gga níamat niχt: i pin a trūt, on pal-d'-ə pin gəwę̄st əntšlā́ft, pin-ə vórtgəwę̄st za tútšla plúat von-an man áu ən üsar lant.“ D' ándar hát-ar vorhǫ́ast to köda niχt gga níamat, on déna säin-sa kent hṹam.

A drai jār spę́tar dísə zwǫ́a díarnən hā'm gəhat ę́pas to köda (= zo straita) bətnándar un alṓra hát-sə-'s-ar köt se'm, bo-da sain gəwę̄st a kúta laüt, un (h)at köt: „Śwaigə du on kü net au dən ándar, ombrúm ás-mà bil kö'n as-bé-'s-is: du pist a trūt.“ Un alṓra da ándar is vórtgəkéart gáülanə un (h)at nímar gəstritət bət níamat.

24. Ein Mädchen als Trute.

Einmal gingen zwei Mädchen von einem Berge hinab in das Thal zu einer Mühle, um eine Bürde Mehl zu holen. Als sie bei der Mühle waren, kauften sie das Mehl, nahmen es sodann auf und kehrten wieder zurück.

Als sie die Hälfte Weges zurückgelegt hatten, stellten sie nieder um zu rasten, und eine schlief ein, und es kam ihr dabei eine Hummel zum Munde heraus, und sie blieb dann dort (regungslos), wie eine Tote. Das andere Mädchen, als es solches sah, erschrak und fing an die Eingeschlafene zu schütteln und zu rufen; allein die Eingeschlafene rührte sich nicht, denn sie hörte nichts. Ein bisschen später ging ihr die Hummel wieder in den Mund (zurück) und zum Hals hinunter, und dann wachte sie auf. Alsdann fragte das andere Mädchen sie, um zu erfahren, was für eine Krankheit sie habe, dass sie dagelegen ist eine solche Weile, wie eine Tote, und die, welche eingeschlafen war, sagte: „Wohlan, ich sag's dir, aber ich bitte dich, sage zu niemand etwas: ich bin eine Trute, und als ich eingeschlafen war, bin ich fort gewesen, Blut zu saugen von einem Manne droben in unserem Dorfe.“ Die andere verhiess ihr, zu niemand etwas zu sagen, und dann gingen sie heim(wärts).

Etwa drei Jahre später hatten diese zwei Mädchen miteinander zu zanken, und da hat sie es ihr vorgehalten dort, wo eine Menge Leute waren und sagte: „Du schweig und schimpfe nicht andere aus, denn will man sagen, wie es ist: du bist eine Trute.“ Und dann machte sich die andere weinend fort und hat nimmer mit jemand gestritten.

25. Di püalən — a trūt.

In an strǫ́aχ is-da gəwę̄st a pṹa un a díarn, zwǫ́a pṹallaüt. Disə zwǫ́a laüt hā'm-sə gəhaltət géarn anándər.

Balamáin dar pṹa hat ā̃gəvanə tu gíana umanándər bęt'n tšęln ən də ándarn haüsar, un ən an māl ís-ar gant

25. Die Geliebte — eine Trute.

Einmal waren ein Bursche und ein Mädchen, zwei Verliebte. Diese zwei Leute hatten sich einander gern.

Allmählich fing der Bursche an, herumzugehen mit den Kameraden in (die) andere(n) Häuser, und eines Abends ging

ən a haus, on se'm hä'm-s'-ən áuköt vil lęzəs vò sáindar püaləu, un ēn tā' darnā ís-ar-sə gant to véna dísa díarn, on dísa díarn hat-ən gəvöršt z' sęga, bő-d'-ar is gəwęst ála dísa zait. bó-d'-ar-sə ne-méar is gəwęst to véna Un dar púa hát-'s-ar köt, on lai hát-ar köt, ggə haint is-'s das lęst māl, bó-d'-ar-sə gēat tu véna, ombrúm ər bil-sə net. Un dısarn díarn hát-'s-ar ant gətant, un (h)at āgəvaum to gáüla un (h)at köt: „Bem gēa, i bárt-dar-'s zāln." Un dar püa is áugəstant un is gant vort.

er in ein Haus, und dort erzählte man ihm viel Übles über seine Geliebte, und er ging tags darauf dieses Mädchen zu besuchen, und dieses Mädchen fragte ihn, wo er diese ganze Zeit hindurch gewesen sei, in welcher er nicht mehr sie zu besuchen gekommen war. Und der Bursche sagte es ihr und fügte hinzu, heute sei es der letzte Abend, an welchem er zu ihr auf Besuch komme, denn er wolle sie nicht (mehr). Und dieses Mädchen hat es geschmerzt, und (sie) fing an zu weinen und sagte: „Gut, gehe, ich werde dir's zahlen." Und der Bursche stand auf und ging fort.

In tā' darnā daz ābas dar púa is gant z' šláva áu-af-a tętš, un balamáu hát-ar gəhǫart gían pa hántstiagə au un pa tętš ín, un als a strǫaχ ís-ar neméar gəwęst guat tu rüara-sə, un asó ís-ən gəšęgət an ętla māl, fín as-da dísar püa neméar ıs gəwęst gúat to giana úmar vo lęz, bó-d'-ar is gəwęst.

Am nächsten Tage abends ging der Bursche schlafen hinauf auf den Dachboden, und allmählich hörte er (etwas) zur Leiter herauf und über den Dachboden hineingehen, und auf einmal war er nicht mehr im stande sich zu rühren, und so geschah ihm etliche Abende, bis dass dieser Bursche nicht mehr im stande war, herumzugehen vor Schwäche.

En a māl is-ən kent in sint, kə 's-möχ sain də trūt, bó-d'-ən gēat za tútšla 's plúat, un ēr ən tā' darnā hát-ar-ən gənump an hámar un is gant áu-af-də tętš un is-sə-sə áugəlüant nā-dar tür. Balamáu hát-ar gəhǫart gían pa stíagə au laisə laisə, un ēr hat gəšaugət un (h)at gəsęgg, ggə 's-ís-a kaz. Un ęr, bal-sə is gəwęst z' öbrəst, hát-ar-ar ge't an strǫaχ afn kopf pętn hámar, un dísa kaz hat ge't an šáülan šniáuməlar[1]) un is gəvalt óbar də stíagə ābə.

Eines Abends fiel ihm ein, es müsse dies die Trute sein, die komme Blut zu saugen, und er nahm sich tags darnach einen Hammer, ging auf den Dachboden und lehnte sich neben der Thür auf. Nun hörte er sie die Stiege heraufgehen ganz leise, und er schaute und sah, dass es eine Katze (ist) war. Und er gab ihr, als sie zu oberst war, einen Schlag auf den Kopf mit dem Hammer, und die Katze gab einen abscheulichen Schrei von sich und fiel über die Stiege hinab.

En tā' darnā dar púa is kent vò dar tętš ābə un (h)at boként saī püaləu bętn kopf ángəpuntət, un alóra hát-ar gəsęgg, bęla 's-is də trut, un hat-'s gəsęgg géarn, ás-ar-ar hat gəhat ge't (oder: ás-ar-ar hat g'hät ge't) di züa.

Am folgenden Tage kam der Bursche vom Dachboden herunter und begegnete seine Geliebte mit verbundenem Kopfe, und alsdann erkannte er, wer die Trute ist, und er war froh, dass er ihr den Korb gegeben hatte.

26. Di drai Mariala.

In an strǫaχ sáin-da gəwęst drai šwęstarla, bo-da hä'm gəhat tǫat vátar un múatar, un (h)ä'm gəhat vil šuln, bó-d'-ən híntarhä'm-gəlat sainə laüt, bál-sa sain gəstorbət.

26. Die drei Marielein.

Einmal waren drei Schwesterlein, die Vater und Mutter (tot) verloren und viele Schulden hatten als Hinterlassenschaft nach dem Tode der Ihrigen (ihrer Eltern).

1) šniáuməln = miauen; davon werden die Hauptwörter: šniáuməlar (Katzenlaut) und šniáuməlarin oder šniáuməlarən = beharrliche Hervorbringerin dieses Katzenlautes gebildet.

Balamáŋ diséln, bó-da hā'm gəhat tu hāba 's gelt, hā'm-'s gəwölt hā'm, un di armən kíndar gelt hā'm-sa kűās gəhat, on sə hā'm gəhat a pislə gəplätra von hauṣ un 's hauṣ, bó-sa drin sain gəwẹ̄ṣt, un (h)ā'm ən ge't dasél ən šúlmanən. Déna hā'm-sa köt disə armən kíndar: „Bía bárt-bar tüan ẹ̄ṣt ána hauṣ?" „Vốr't-bar-as niχt", hat-'s köt das ẹ́ltarstə, „got dar hēar búrt-as hélvan; ẹ̄ṣt gēa-bar őbar də welt to süaχa-n-as an plaz tu giana z' ṣtíana", — un (h)ā'm ándarwišt on sain gant. In kéman di naχt sain-sə gərīft in an walt, un ən dísan walt sain-sə gant zo vorlúr un (h)ā'm neméar gəwist af wẹ́la sait zo giana un alóra hā'm-sa köt: „Beŋ, ẹ̄ṣt ṣtéa-bar dȧ un máχan-as áu a haüṣlə", un asṓ hā'm-sa gətant. Sa hā'm zúagətragg ráiṣar un (h)ā'm-ən áugəmaχt a haüṣlə, un déna hā'm-s'-ən hīgəhakt 's hār un (h)ā'm gəmaχt drai waitə zöpf (drai zöpf vò vil ṣtraŋən) un pẹtn zöpf hā'm-s'-əs gedẹkt 's haüṣlə. Déna is íngant das ẹ́ltarṣtə šwẹ́ṣtarlə z' sẹ̄ga, bē-'s is grọ́as gənúa 's haüṣlə vor alə drai, un bal-'s ín is gəwẹ̄ṣt, hat-'s zúagəṣpert 's türlə un (h)at-sə net ingəlat də ándarn, un sə hā'm áudarwišt un sain gant pa walt in gáülanə.

Balamáŋ hā'm-sa boként an man áu bẹ́t-ana purdə vlẹ́kan un darsél hat-sə gəvōršt z' sẹ́ga, bás-sa hā'm, ás-sa asṓ gaül(n), un sẹ̄ hā'm-'s-ən köt. „E beŋ", hát-ar köt dar man, „dasél is niχt; vor uās maχ-ə-'s áu ī 's haüṣlə, un vor das ándar bart tüan got dar hḗar", on lai dīsar man hat ŋ̄gəvaŋ to máχa-'s àu, un (h)at-'s gədẹkt bẹt vlẹ́kan, un déna is ingant das mítar dīarnlə un (h)at gəṣpert 's türlə un alóra das jüŋarṣtə is se'm gəṣtant aluā un ís hat áudarwišt un is gant pa walt in gáülanə.

Bal-'s is gəwẹ̄ṣt an tọ́ggo vür, hat-'s boként an man án pẹ́t-anar purdə áiṣan un dīsar man hat-'s gəvöršt z' sẹ́ga, bās-əs hat, un ís hát-'s-ən köt, bās-d'-ən hā'm gətānt di zwọ́a šwẹ́ṣtarla. „E beŋ", hát-ar köt dar man, „šwáigə un gaül net! i máχ-dar ī áu úās a haüṣlə",

Mit der Zeit wollten die Gläubiger das Geld haben, und die armen Kinder hatten keines, sie hatten (nur) ein bisschen Hausgeräte und das Haus, worin sie wohnten, und gaben dasselbe den Gläubigern. Darauf sprachen diese armen Kinder: „Was werden wir nun anfangen ohne Haus?" „Seien wir nicht verzagt (fürchten wir uns nicht)", sagte das älteste, „Gott (der Herr) wird uns helfen; jetzt gehen wir in die Welt hinaus, um uns einen Dienstplatz zu suchen", — und sie machten sich auf und gingen. Bei Anbruch der Nacht langten sie in einem Walde an und verirrten sich in diesem Wald und wussten nicht mehr, nach welcher Richtung sie gehen sollten, und sprachen dann: „Wohlan, bleiben wir da und erbauen wir uns ein Häuschen", und so thaten sie. Sie brachten Reiser herzu und bauten ein Häuschen auf, und schnitten sich dann das Haar ab und machten drei breite Zöpfe (drei Zöpfe aus vielen Haarstrangen) und mit den Zöpfen deckten sie das Häuschen. Dann ging das älteste Schwesterchen hinein, um zu sehen, ob das Häuschen gross genug sei für alle drei, und als es drinnen war, sperrte es das Thürlein zu und liess die andern nicht hinein, und sie machten sich auf und gingen weinend den Wald hinein.

Nach einer Weile begegneten sie einem Manne beladen mit einer Bürde Bretter und derselbe fragte sie, was sie hätten, dass sie so weinten, und sie sagten's ihm. „Ei nun", sagte der Mann, „das macht nichts: für eines mache ich das Häuschen (auf), und für das andere wird Gott sorgen", und sogleich fing dieser Mann an, es zu bauen, und deckte es mit Brettern, und dann ging das mittlere Mädchen hinein und schloss das Thürlein, und das jüngste stand nun allein da und machte sich auf und ging weinend den Wald hinein.

Als es ein Stück vorwärts war, begegnete ihm ein Mann, beladen mit einer Bürde Eisen und dieser Mann fragte es, was ihm fehle, und es sagte es ihm, was ihm die zwei Schwesterlein gethan hätten. „Ei nun", sagte der Mann, „schweig und weine nicht! ich baue dir ein Häuschen",

un lai hát-ar-ən áugəmaχt a áiṣra haüṣlə un hat-'s-ən gədẹkt bẹt áiṣran platn, un déna hát-ar-ən gəmaχt drai aiṣranə nę̄gl un (h)at köt: „Séa dīsə drai nę̄gl, un ę̄st géa ín-ən haüṣlə un ṣper di tűr un tűa níamat ofə, un ás-da ẹ́par uas wil ínkemən per fǫ́rza, glűan di nę̄gl un rẹk-ən aus dəseln, kẹ sa ṣtian lai tǫ́at." Un déna dar man is gant.

In dənsel walt, bo-da sain gəwę̄ṣt di drai díarnla, ís-da gəwę̄ṣt an áltar pār, bo-da hẹ́rta (hürta) hat gəwǫ́ast als, bās-da gəšę̄gət in dənsel walt, un ēr is partírt un is gant tu sűaχa das ẹ́arst haüṣlə un (h)at-'s gəvuntət, un alóra hát-ar-ən gərűaft un (h)at köt: „Hō Maríalə, tűa-mar ofə!" un 's díarnlə hat köt: „Nā-nā, i tűa-dar net ofə", un alóra hat-ar köt dar pār: „Beŋ, áṣ-do-mar net ofətűaṣt bẹt'n gúatn, tűaṣt-(d)o-mar ofə bet'n zniχtn", un lai ís-ar gant áu afs daχ un (h)at ofə gəproχt 's daχ un is nídar gant un (h)at-'s gəvrest, un déna ís-ar gəkẹ́art bədrum.

's māl darnā́ ís-ar wídar gant to sűaχa das ándar haüṣlə un hat-'s gəvuntət un hat gərűaft-ən díarnlə un (h)at köt: „Ho Maríalə, ái(l), tűa-mar ofə!" „Nā", hat-'s köt 's díarnlə, „i tűa-dar niχt ofə." „Beŋ", hát-ar köt, „áṣ-to-mar net ofə tűast bẹtn gúatn, tűaṣt-(d)o-mar ofə betn zniχt", un is gant afs daχ un (h)at áugəzert də vlẹ́kan un is nídargant un (h)at's gəvrest un déna ís-ar gant bədrum.

In tā' darnā́ ís-ar gant to sűaχa 's haüṣlə vō dən jüŋarṣtə šwẹ́ṣtarlə un (h)at-'s gəvuntət, un bál-d'-ar hat gəsę̄gg, gge 's is a söla ṣtarkəs, ís-ar daršrákt, un déna hat-ar gərűaft ən díarnlə un (h)at köt: „Ho Maríalə, ái(l) tűa-mar ofə!" „Nā-nā", hat-'s köt 's díarnlə, „i tűa níamat ofə." „Beŋ", hát-ar köt dar pār, „i bǫ́as an ákar púan; ái(l), bar gían-sə tu néma!" „Nā", hat-'s köt 's díarnlə, haüt kim-ə net, ma morgn kim-ə." „Beŋ", hát-ar köt dar pār, „morgn géa-bar." „Ma wə vrűa géa-bar?" hat-'s köt 's díarnlə. „Di aχtə", hát-ar köt dar pār. „Un bō is dar ákar?" hat-'s köt 's díarnlə.

und sofort machte er ihm ein eisernes Häuschen und deckte es mit eisernen Platten, und dann machte er ihm drei eiserne Nägel und sagte: „Da hast du drei Nägel, und jetzt geh hinein ins Häuschen und schliess die Thür, und thu niemand auf, und wenn etwa jemand mit Gewalt hinein will, glühe die Nägel und recke ihnen dieselben hinaus, sie bleiben (dann) gleich tot." Und dann ging der Mann.

In demselben Walde, wo die drei Mädchen waren, hauste ein alter Bär, welcher stets alles wusste, was im Walde vorgehe, und er machte sich auf und ging, das erste Häuschen zu suchen, und fand es, und dann rief er ihm (dem Mädchen) und sagte: „Ho Mariele, mach mir auf!" und das Mädchen sagte: „Nein, nein, ich mache dir nicht auf", und dann sagte der Bär: „Gut, wenn du mir nicht aufmachst mit Gutem, machst du mir auf mit Bösem", und dabei ging er hinauf aufs Dach, riss es auf und stieg hinunter und frass es, und kehrte dann wieder zurück.

Am nächsten Abend ging er wieder, das zweite Häuslein zu suchen und fand es und rief dem Mädchen und sagte: „Ho Mariele, komm, mach mir auf!" „Nein", sagte das Mädchen, ich mach dir nicht auf." „Gut", sagte er, „thust du mir nicht auf mit Gutem, thust du's mir mit Bösem", und stieg aufs Dach und riss die Bretter auf und stieg hinunter und frass es und kehrte dann zurück.

Tags darauf ging er das Häuschen des jüngsten Schwesterlein zu suchen und fand es, und sobald er gesehen hatte, dass es ein so starkes sei, erschrak er, und rief sodann dem Mädchen und sagte: „Ho Mariele, komm, thu mir auf!" „Nein, nein", sagte das Mädchen, „ich thue niemandem auf." „Gut", sagte der Bär, „ich weiss einen Acker (voll) Bohnen; komm, wir gehen, sie zu holen!" „Nein", sagte das Mädchen, „heute komme ich nicht, aber morgen komm' ich." „Gut", sagte der Bär, „morgen gehen wir." „Aber wie früh gehen wir?" sagte (fragte) das Mädchen. „Um acht Uhr", sagte der Bär." „Und wo ist der Acker?" sagte das

„Se'm sō un asō", hat-ar köt dar pār, un hat-ən köt, bo-da is dar ákar. „Ben, gēa ę̄st", hat's köt 's díarnlə, „un morgn di aχtə ai(l)!" Un dar pār is gant.

In tā darnā̃ 's díarnlə is áugəstant di seggsə un is gant tu néma di púan, un bál-da is gant dər pār za rūava-n-ən, hat-'s ən áusgəlaχt un (h)at köt: „Gēa gēa du pār, i pin da is-ə-sə ī di púan" Un dar pār alóra hat köt: „Ben, i bǫas an ákar rā'm; ái(l), bar gian-sa zo néma!" „Nā haüt net", hat-'s köt 's diarnlə, „ma morgn gēa-bar." „Ben", hat-ar köt dar pār, bar gian di sibanə morgn." „Jā", hat-'s köt 's diarnlə, „ma kū-mar, bó-d'-ar is dar ákar." „Se'm asō un asō", hat-ar köt dar pār, un (h)at-ən köt, bo-da is dar ákar. „Ben", hat-'s köt 's díarnlə, „un morgn di sibanə ái(l)." Un alóra dar pār is gant.

In tā' darnā̃ 's díarnlə is áugəstant di vümvə un is gant tu néma di rā'm, un net bōl as-'s is gəwę̄st bədrum betn rā'm, is gant dar pār un (h)at-ən gərūaft ən diarnlə. „Hahā", hat-'s köt 's diarnlə, „du pist wol kent vrūa, ma du pist kent haüt o gar za spāt, i pin da síad-ə-sə ī di rā'm." Alóra dar pār hat köt: „Ben, i bǫas an ákar tšüggn; ái(l), bar gian-sa to néma!" „Nā-nā", hat-'s köt 's diarnlə, haüt net, morgn kim-ə; ma du mǫχst-mar kū'n, bo-d'-ar is disar ákar." „Nā-nā", hát-ar köt dar pār, „i kū-dar-'s net." „Ben", hat-'s köt 's diarnlə, ombrúm du wǫast kǫana tšüggn." „Jā", hat-ar köt dar pār, „sa sain se'm asō un asō", un hat-s'-ən gəlirnt, „un morgn", hát-ar köt dar pār, „stēa-bar au ən áldar vrūa un gian-sə zu néma." „Jā", hat-'s köt 's diarnlə, „gēa ę̄st, un morgn ái(l)!"

In tā' darnā̃ 's díarnlə is áugəstant vor'n tāgə un is gant zo néma di tšüggn, un dar pār is ō áugəstant ən áldar vrūa un is gant ggan häuslə un (h)at-ən gərūaft un (h)at köt: „Hō Maríalə, ái(l), bar gian zo néma ti tšüggn!" Ma 's Maríalə is no net gəwę̄st bədrum. „Hō haüt palə vin-ə-də", hat-ar köt dar pār,

Mädchen. „Dort so und so", sagte der Bär, und sagte ihm, wo der Acker ist. „Gut, geh jetzt", sagte das Mädchen, „und morgen um acht Uhr komm!" Und der Bär ging.

Am nächsten Tage stand das Mädchen um sechs Uhr auf und ging, die Bohnen zu holen, und als der Bär kam, es zu rufen, lachte es ihn aus und sagte: „Geh, geh, du Bär, ich bin da (und) esse (ich) die Bohnen." Und der Bär sagte dann: „Wohlan, ich weiss einen Acker Rüben: komm, wir gehen sie zu holen!" „Nein heute nicht", sagte das Mädchen, „aber morgen gehen wir." „Gut", sagte der Bär, „morgen gehen wir um sieben Uhr." „Ja", sagte das Mädchen, „jedoch sag mir, wo der Acker sich befindet." „Dort so und so", sagte der Bär, und sagte ihm, wo der Acker sei. „Gut", sagte das Mädchen, „und morgen um sieben Uhr komm!" Und dann ging der Bär.

Am nächsten Tage stand das Mädchen um fünf Uhr auf und ging die Rüben zu holen, und kaum dass es mit den Rüben wieder zurück war, kam der Bär und rief dem Mädchen. „Haha", sagte das Mädchen, „du bist wohl früh gekommen, aber doch bist du auch heute zu spät, ich bin da (und) siede (ich) die Rüben." Da sagte der Bär: „Gut, ich weiss einen Acker Kürbisse; komm, wir gehen sie zu holen!" „Nein nein", sagte das Mädchen, „heute nicht, morgen komm ich; allein du musst mir sagen, wo dieser Acker ist." „Nein nein", sagte der Bär, „ich sag dir's nicht" „Recht", sagte das Mädchen, „denn du weist keine Kürbisse." „Ja", sagte der Bär, „sie sind dort so und so", und bezeichnete sie ihr, „und morgen", sagte der Bär, „stehen wir auf in aller Frühe und gehen, sie zu holen." „Ja", sagte das Mädchen, „geh jetzt, und morgen komm!"

Tags darauf stand das Mädchen vor Tagesanbruch auf und ging die Kürbisse zu holen, und der Bär stand auch in aller Frühe auf und ging zum Häuschen, rief ihm und sagte: „Ho Mariele, komm, wir gehen die Kürbisse zu holen!" Allein das Mariele war noch nicht zurück. „Ho heute finde ich dich bald", sagte der Bär

un is gant aus zúa ən ákar. Bál-d'-ar palə is gəwẹ̄st ən ákar, 's díarnlə hat-ən gəwärnt, un ís hat áusgəholt da grọ̈asarṣtə tšügga un is vorporgət in drin.

Dar pār is gant un hat-'s net gəsẹ̄gg ən ákar un ēr is gant un (h)at áugənump da grọ̈asarṣtə tšügga un is gəkéart bədrum ggan haüṣlə un is gant áu afs taχ un (h)at köt: „Dísa várt voŋŋeaṣt-(d)o-mar net, umbróm bál-do kinṣt zo gíana ín ən haüṣlə, ṣpriŋ-ə nídar un vaŋ-də.“ Un déna ís-ar-sə nídargəlẹgg un is əntšlāft.

's díarnlə əntanto is no hẹ́rta gəwẹ̄ṣt ín ən də tšügga, un bál-sa hat gəhọ̈art ən pār šnarχln is-'s kent laiṣə laiṣə vŏ dar tšügga áuvar un is kent ābə ən haüṣlə un (h)at gəšlost di tür un ən šlósan də tür dar pār is dərwẹkt un (h)at gəhọ̈art 's díarnlə ín ən haüṣlə un ēr is-sə-sə darzürnt. „'s is niχt, be-do áŋŋa piṣt in; du barṣt áuvar kemən ō — — i hán-da a šüana tšügga z'ésa“ — un lai hat-ar gəkéart umanúm di tšügga un (h)at gəsẹ̄gg 's loχ, un alóra hát-ar darként ggc 's díarnlə hát-ar-'s húamgəpreŋŋ ēr.

Intanto 's díarnlə hat āgəzüntət 's vaür un (h)at gəglüant di nẹ̄gl un déna hat-sə-sə gəṣtẹkt pa taχ au un hat-sə gəmaχt gían gərādə ín pa pauχ ən pār, un dar pār hat ge't a drai lürnar un is gəvalt von taχ ābə un is ggrepārt.

Un 's díarnlə is áuvarkent von haüṣlə un hat-ən ābəgəzogət di haut ən pār un déna is-'s gant in də ṣtat tu vorkọ́ava-sə. Nā-di wẹ̄gə hat-'s boként ən man, bo-d'ən hat áugəmaχt 's haüṣlə, un darsél hat-'s gəvōršt z' sẹ́ga, bo-'s géat, un ís hat-'s-ən köt, un dar man is gant bẹtn díarnlə un (h)at-ən gəholft tu vorkọ́ava di haut un déna hat-ar's gəvüart ən reχt un se'm hā'm-s' ən ge't an hauf gelt an ggúnto, as-'s hat gətọ̈tət ən pār, un déna is-'s gant bẹt'n man un is hẹ́rta gəplibət bẹt ənsel fin as-'s is gəṣtorbət.

und ging hinaus dem Acker zu. Wie er bald am Acker war, gewahrte ihn das Mädchen, höhlte den grössten Kürbis aus und verbarg sich darin.

Der Bär kam und sah es nicht im Acker und ging (hinzu) und nahm den grössten Kürbis auf und kehrte zum Häuschen zurück und stieg auf das Dach hinauf und sagte: „Diesmal entgehst du mir nicht, denn sobald du kommst, um ins Häuschen zu gehen, springe ich hinunter und fange dich.“ Und dann legte er sich nieder und schlief ein.

Das Mädchen war indessen noch immer drinnen im Kürbis, und sobald sie den Bären schnarchen hörte, kam es leise leise aus dem Kürbis heraus und kam hinab in das Häuschen und schloss die Thür und beim Schliessen der Thür erwachte der Bär und hörte das Mädchen im Häuschen drin und er wurde zornig. „Es macht nichts, wenn du auch drinnen bist; du wirst herauskommen auch — — ich habe da einen schönen Kürbis zu essen“ — und dabei wendete er den Kürbis um und um und sah das Loch und erkannte dann, dass er das Mädchen heimgebracht hatte.

Inzwischen machte das Mädchen das Feuer an und glühte die Nägel und steckte sie durchs Dach hinauf und liess sie gerade hineingehen in den Bauch des Bären, und der Bär stiess einige Schreie aus, fiel vom Dache herab und verendete.

Das Mädchen kam aus dem Häuschen heraus, zog dem Bären die Haut ab und ging dann in die Stadt um sie zu verkaufen. Auf dem Wege begegnete es den Mann, der ihm das Häuschen aufgebaut hatte, und dieser fragte es, wohin es gehe, und es sagte es ihm, und der Mann ging mit dem Mädchen und half ihm die Haut verkaufen, und dann führte er es zu Gericht und dort gab man ihm eine Menge Geldes dafür, dass es den Bären getötet, und dann ging es mit dem Mann und blieb stets bei demselben, bis es starb.

Unterfennberg bei Margreid (Südtirol).

(Fortsetzung folgt.)

Über einige Votivgaben im Salzburger Flachgau.

Von Marie Eysn.

Unter den mannigfachen Weihgeschenken an den kleinen Wallfahrtsorten um Salzburg findet man einige, die in neuerer Zeit nur noch selten, andere, die gar nicht mehr dargebracht werden. Zu letzteren gehören jene Thongefässe, welche die Form eines menschlichen Kopfes haben. Sie sind auf der Töpferscheibe gemacht, hell, schwach gebrannt, Augen, Augenbrauen, Nase und Ohren sind im Relief aufgesetzt, doch fehlen letztere, sowie die Augenbrauen oft gänzlich oder sind nur mit schwarzer Farbe aufgemalt. Sie sind oben offen und stehen auf flachen Boden, wie Fig. 1 aus St. Alban bei Lamprechtshausen. Neben diesen

Fig. 1.



Fig. 2.

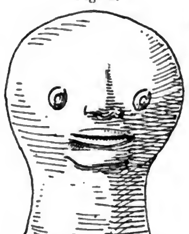


Fig. 3.



und weit zahlreicher kommen andere Köpfe vor, welche oben konvex, unten aber offen sind und meist einen längeren Hals haben. Wendet man sie um, so dass die Halsöffnung nach oben kommt, um sie mit irgend etwas zu füllen, so bleiben sie durch ihre kugelig abgerundete Form nicht stehen, auch ist das Gesicht dann verkehrt: Fig. 2 aus St. Valentinshaft im obersten Mattigthal. Sie sind durchschnittlich 12—16 *cm* hoch und haben 42—48 *cm* im Umfang; kleinere sind selten, und nur einmal kam ausnahmsweise ein gut modellierter weiblicher Kopf vor, dessen Rückseite eingeritzte Linien zeigt, die aufgestecktes Haar andeuten (Fig. 3).

Man hat hier für beide Formen keinen Namen mehr, und nur an einem einzigen Ort ihres Vorkommens wusste man noch aus Überlieferung, dass die „Köpfl“ mit Getreide gefüllt geopfert wurden, doch nicht mehr

zu welchem Zweck. Jedoch verwendet man diese einstmals dargebrachten „Köpfl“ heute noch gegen Kopfleiden und findet sie in den betr. Kirchen meist auf einem an der Mauer neben oder hinter dem Altar angebrachten Brette stehen, von dem der Leidende einen herunternimmt, auf seinen Kopf stellt, damit dreimal den Altar umschreitet und ihn dann wieder auf den früheren Platz zurückgiebt. Durch diese Art der Benutzung verringert sich ihre Zahl allmählich, denn hält der Träger sich nicht sehr stramm, so gleitet der Thonkopf leicht ab, fällt zu Boden, und er wird durch keinen neuen mehr ersetzt.

Auch Nachbildungen von Heiligenköpfen lässt man sich in Salzburg und im angrenzenden Bayern gegen Kopfschmerz aufsetzen. Das kleine Museum von Reichenhall besitzt zwei aus Holz geschnitzte „St. Johannsköpfe“, welche jenem Zwecke in dem Kirchlein auf dem St. Johannshögel gedient haben; und in der alten gotischen Klosterkirche auf dem Nonnberge zu Salzburg wird am 30. Juni, dem Todestage der hl. Erentraut (Arindrud VIII. sæc.), sowie am 4. September, dem Übertragungstage ihrer Reliquien, der aus Silber getriebene und vergoldete Kopf der Heiligen aus dem Jahre 1316 den Gläubigen auf das Haupt gesetzt als Hilfe gegen Kopfweh. Im Salzburgischen kommen diese „hohlen Köpfe“ selten und nur im nördlichen Teile des Flachgaues vor (ebenso auch noch in dem angrenzenden Ober-Österreich), in Wallfahrtskirchen, wo sich Bild oder Figur des hl. Koloman befinden, oder in Kirchen, welche Heiligen geweiht sind, denen das Haupt abgeschlagen wurde, wie St. Alban, St. Johannes, St. Valentin.

Am linken Ufer der Salzach, im bayrischen Gebiet, wo derselbe Volksstamm wohnt wie am rechten österreichischen Ufer, wurden diese Thonköpfe wiederholt gefunden, so in der Kolomanskirche bei Lebenau[1]), zu St. Koloman bei Fridolfing[2]), Taubenbach bei Simbach und Haselbach nächst Braunau[3]). In der Kolomanskapelle zu Hochstatt am Chiemsee fand J. Arnold ganz ähnliche hölzerne Votivköpfe, die ihm als „Opfer gegen Kopfweh und für das Heiraten“ bezeichnet wurden; zu Langwinkel aber fand derselbe Forscher solche aus Thon, und hier wurden sie „bei Kopfschmerz und von Heiratslustigen und Schwangeren mit dreierlei Getreide überschüttet und gefüllt dargebracht“[4]). M. Höfler erklärt, dass

1) J. Würdinger, Oberbayr. Archiv, Bd XXXIV, S. 335 (1874–75).

2) M. Höfler, Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns, Bd. IX, S. 134.

3) Nach briefl. Mitteilung von H. v. Preen, von dem in den Mitteil. d. Anthrop. Ges. in Wien, Bd XXXI (N. F. XXI), Heft 2 gleichzeitig ein eingehender Bericht über dieselben erscheinen soll.

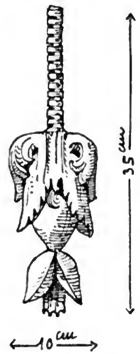
4) Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns, Bd. VIII, S. 40 (1888). M. Höfler, Über Votivgaben und Bd. IX, S. 31 Votivgaben beim St. Leonhardskult in Oberbayern. — W. v. Schulenburg, Zeitschrift für Ethnologie 1888, S. 157. — In der Bavaria, Landes- und Volkskunde des Königreichs Bayern, I, 1001 (München 1860) berichtet F. Dahn von der Kirche des hl. Hermann bei Bischofmais im Bayrischen Wald: „Auch findet man

die Kopfdreier (so heissen sie in Oberbayern) durch den „Dreyer, ein Gemenge von dreierlei Getreidearten, welches im Oberland angebaut zu werden pflegt“[1]), den Namen erhalten haben. J. Undset weist auf ihre grosse Ähnlichkeit mit den italischen Gesichtsurnen hin[2]), wie das auch W. v. Schulenburg nicht entgangen ist. W. M. Schmidt bringt noch den weiteren Namen „kedere Köpfl“ für sie bei, berichtet über ihr Vorkommen im Vils- und Rotthal und in der südlichen Oberpfalz und dass sie „von ledigen Personen um die Neigung einer gewissen Person des anderen Geschlechtes, von Eheleuten aber, um Kindersegen zu erhalten, mit dreierlei geschenktem[3]) Getreide gefüllt geopfert wurden.“[4])

Bindemittel zwischen diesen süddeutschen Votivgefässen in Kopfform und den italischen Gesichtsurnen können die in Wien in neuster Zeit gefundenen, aus römischer Zeit stammenden Urnen bilden, über welche Fr. Kenner berichtet hat (Geschichte der Stadt Wien, I, S. 135, Fig. 86 und Fr. Kenner, Berichte über römische Funde in Wien, 1901, S. 59. 72. Fig. 54. 75).

Gleichwie diese modernen Gesichtsurnen im Verschwinden begriffen sind, ebenso sind es jene Holzschnitzwerke, welche bei Erkrankung innerer Organe geopfert wurden und an deren Stelle jetzt kleine Nachbildungen aus Wachs getreten sind.

Fig. 4.



Diese einfachen, von den Dorftischlern hergestellten Schnitzwerke, Lungln genannt, sind 35—55 *cm* lang und bestehen zumeist aus Luftröhre, Lunge, Herz und Leber und der schwach angedeuteten Wirbelsäule (Fig. 4). Die ornamental behandelten Lungenflügel, sowie das Herz sind stets rot, die gleichgrossen Leberlappen braun, die Trachea, deren Knorpelringe durch eine Schraubenwindung dargestellt sind, nebst den übrigen Teilen hell bemalt oder in Holzfarbe belassen. Oftmals sind obigen noch das eine oder andere Organ beigefügt, wie Magen, Blase u. a., dann aber meist unverhältnismässig vergrössert, als sollte es als eigentlicher Sitz der Krankheit besonders hervorgehoben werden (Fig. 5, 6 und 7). Die glatte Rückseite trägt

dort häufig die rohen Köpfe von gebranntem Thon, in denen Gerstenkörner eingeschlossen sind; man opfert sie wegen chronischen Kopfleiden.“

1) Schmeller 1^2, 561.

2) Zeitschr. f. Ehnologie, Bd. XXII, S. 109 (1890): J. Undset, Über italische Gesichtsurnen. L. Lindenschmit, Die Altertümer unserer heidnischen Vorzeit, Bd. I, Heft VI, T. VI. Fig. 8. 10. 13. Mainz 1858.

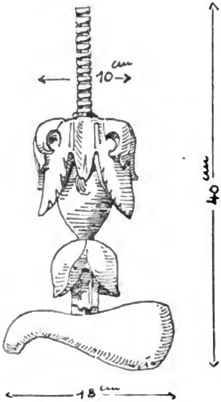
3) „In Almosen ersamblet“ (1517).

4) Oberbayr. Archiv, Bd. 49, Heft 2 (1896): W. M. Schmidt, Moderne Gesichtsurnen.

nebst der Jahreszahl meist Namen und Wohnort des Opfernden. Auf einer der jüngsten steht: „Crescenzia Brandstätter aus Thalgau 1850.“

Fig. 6.

Fig. 5.



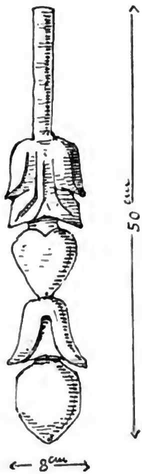
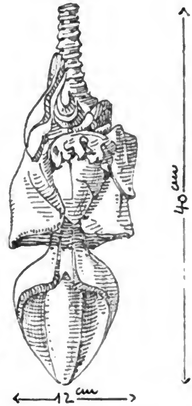
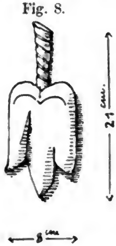


Fig. 7.



Neben diesen Gebilden finden sich noch solche, die dem Beschauer unverständlich sein würden, kämen sie nicht an den gleichen Orten vor wie jene, aus deren Formen sie zusammengeschrumpft sind. Fig. 8 zeigt eine solche dreilappige Figur, die rotbraun angestrichen ist und um deren emporstehendes rundes Holzstück eine spiralförmige weisse Linie läuft. Der gut erhaltene Anstrich zeigt, dass es eine Votivgabe aus neuerer Zeit ist. Diese verschiedenen Schnitzwerke findet man in kleinen Wallfahrtskirchen (Ettenberg, St. Pankratz bei Weitwörth), in Waldkapellen bei als heilsam gerühmten Quellen (Augenbründl bei Friedburg), am häufigsten aber vor dem Bilde oder der Statue des hl. Leonhard, wie in Heiligenstatt, wo sie neben zahlreichen Votivtafeln aufgehängt sind, zwischen Ketten, Fesseln, weiten Eisenringen, Sensen, Bruchbändern, Pessarien, roten Seidenfäden, Eisennägeln, menschlichen Zähnen und Haarzöpfen, wächsernen Körperteilen und Tierfiguren, unter welchen Krücken und schwere, rohe, zur Sühne herbeigeschleppte Holzkreuze liegen. Die

Fig. 8.



Bilder auf den Täfelchen, die einen Zeitraum von zwei Jahrhunderten umfassen, und die Weihgeschenke daneben zeigen, dass der hl. Leonhard weit öfter bei menschlicher Krankheit und Not, denn als Patron für Rosse und Rinder angerufen wird. So stellt auch das Altarbild in der Kirche von St. Leonhard bei Grödig am Untersberg eine Gruppe leidender Menschen dar, und darunter findet man kleine, 8—10 *cm* lange Weihgeschenke aus dünnem Wachs, der moderne Ersatz für die oben beschriebenen aus Holz, bei denen sich aber nur noch Trachea und Herz zwischen kleinen formlosen Wülsten erkennen lassen.

Unverändert aber haben sich an einigen Orten im Herzogtum Salzburg die „lebendigen Opfer" erhalten, wenn auch ihre Zahl in letzter Zeit sehr zurückgegangen ist

In der Marienkirche zu Grossgmain, dem alten Muona und einst vielbesuchten Wallfahrtsort, hängen an den beiden Innenwänden der Turmhalle zwei mächtige Votivtafeln mit vielen einzelnen Darstellungen von Unglücksfällen, darunter immer die Angabe des Motivs der Opfernden, die Wunderthätigkeit und das gelobte Opfer. Die Mehrzahl der Bilder ist durch atmosphärische Einflüsse fast verlöscht und die Schrift unleserlich geworden. Am Rande einer der Tafeln liest man noch: renovirt 1535, 1687, 1778.

Nachstehend gebe ich einige der noch lesbaren Angaben von diesen Tafeln.

Ein Kind war ertrunken in einem Bade, da das die muetter vernam mit betriebten Herzen, hat sie das Kind her verlobt mit einem lebendigen Opfer und ward wider lebendig.

Hans Schnell hat sich verlobt mit einem lebendigen Opfer in einem schiffpruch zu Venedig, von stunden ist er erledigt worden.

Ein saw hat ein Kind das häupl gar erpissen und zerissen und ward her versprochen mit einem lebendigen Opfer und ward gesundt.

Ein Mägdlein hat sich erhenket an einer zerissenen Pfaid, die da hangt für ein Handtuch, die Muetter erschroken verlobte das Kind mit einem lebendigen Opfer und ward wieder lebendig.

Ein ehrbarer Burger zu Reichenhall war über ein Wasserdurchlass abgefallen, in solchem Fall verlobte er sich zu V. L. F. auf die Gmain mit einem lebendigen Opfer und wurd erlöst.

Ein Kind von einer todt muetter gebracht ist zur tauff komen, alspald der Vater sich verlobt hat mit einem lebendigen opfer.

Es lässt sich aus den Inschriften nicht entnehmen, woraus das „lebendige Opfer" bestund, aber der lebende Hahn und die lebende schwarze Henne sind nebst Tauben heute noch das gebräuchliche Weihgeschenk.

Vor etwa 25 Jahren stund in der Apsis der Kirche zu Grossgmain noch ein hölzerner Hühnerstall, in welchen die Opfernden die Tiere einschlossen, nachdem sie dieselben während der Messe dreimal um den Altar getragen hatten. Letzteres geschieht noch jetzt, doch wird das Huhn

dann gleich in den Pfarrhof gebracht, von wo dafür ein geringes Entgelt an die Kirche abzuführen ist. Viel zahlreicher sind solche Opfer in dem nahen Marzoll, dessen Kirche dem hl. Valentin, dem Helfer gegen Epilepsie, geweiht und wo auch seine Statue ist, zu der die Frauen gern ihre Zuflucht nehmen, deren Kinder an Eclampsie erkrankt sind. Die Rückseite des Altares ist durch zwei kleine Gitterthürchen unterbrochen, durch welche der Opfernde die Tiere nach dreimaliger Umkreisung des Altars während des Gottesdienstes einlässt. Noch werden jährlich 40—50 Hühner und 70—80 Tauben dargebracht, doch soll vor 50 Jahren die Zahl der Opfer das Zehnfache erreicht haben. Äusserst selten bringt man ein junges Lamm dar.

Ebenso werden dem hl. Veit (Vitus), der bei Veitstanz, wie bei allen epileptischen und hysterischen Krämpfen angerufen wird, zu St. Veit bei Goldegg, wo auch eine Statue des hl. Valentin ist, lebende Hühner gebracht.[1]) In der Kirche zu Untereching mit der Holzskulptur des hl. Veit, sowie zu St. Koloman bei Lebenau dienen hohe Drahtgitter hinter dem Altare zur Aufnahme der lebenden Opfer, und ein Hühnerstall in dem kleinen Wallfahrtsort von Valentinshaft verrät genügend die Art der Weihgeschenke.

Die Mirakelbücher von Imhenhofen und die „Wunderzeichen des hl. Wolfgang am Abersee“ erwähnen wiederholt der „lebendigen Opfer“, darunter auch des Huhns.

Um Eching, Ibm, Eggelsberg war es vor nicht langer Zeit noch Brauch, bei Erkrankung eines Familiengliedes eine schwarze Henne in die Herdgrube zu vermauern, und im Salzburgischen hört man nicht selten jemand, der schon lange erwartet wird und endlich kommt, mit den Worten begrüssen: „Jetzt hätt' i båld a schwårze Henn' verlobt.“

Salzburg.

Zu Goethes Parialegende.

Von **Theodor Zachariae.**

(Vergl. unsre Zeitschrift II, 46 ff.)

Im ersten Bande seiner Zeitschrift Orient und Occident (1862) S. 719 bis 732 hat Benfey eine Abhandlung über Goethes Gedicht: Legende (Werke 1840, I, 200) und dessen Indisches Vorbild veröffentlicht. Er zeigt

1) In dem Prager Dom auf dem Hradschin, der dem hl. Veit geweiht ist, steht die Bildsäule dieses Landespatrons Böhmens mit einem schwarzen Hahn, Grohmann, Aberglauben aus Böhmen, S. 74, Anm. Am Veitstage (15. Juni) wallfahrteten früher viele Böhmen zu den Elbquellen und opferten dort schwarze Hühner, Weinhold, Quellenverehrung, S. 43. Auch im Elsass wurden dem hl. Veit auf seinen Altar schwarze Hühner geopfert, Stöber, Sagen des Elsass, S. 259. 1. A.

darin, dass Goethe den Stoff zu seinem Gedichte aus O. Dappers Asia (Nürnberg 1681) entlehnt hat. Die Dappersche Darstellung geht — mittelbar — zurück auf eine alte indische Legende, deren wahrscheinlich älteste Gestalt im Mahābhārata vorliegt. Benfey teilt die Mahābhāratalegende in deutscher Übersetzung mit[1]) und bemerkt, dass sich mehr oder minder ausgeführte Darstellungen der Legende auch in anderen sanskritischen Werken, besonders in den sogen. Purāṇas, vorfinden. Die Darstellung im Kālikāpurāṇa weicht von der im Mahābhārata fast gar nicht ab; die Fassung der Legende im Bhāgavatapurāṇa wird, da sie in einem Punkte mit der Dapperschen und Goethischen Fassung übereinstimmt, in deutscher Übersetzung gegeben. Benfey wendet sich jetzt zu der Darstellung der Legende, wie sie sich bei Dapper findet, und teilt sie im vollen Wortlaut mit.[2]) Aus einer Vergleichung dieser Darstellung mit Goethes wunderbarer Schöpfung ergiebt sich, dass zwischen beiden eine breite Kluft liegt. In einem sehr wesentlichen Punkte schliesst sich Goethe eng an die alte indische Legende an. Auf den ersten Anblick könnte man daher glauben, dass eine andere treuere Quelle, als die Dappersche Darstellung der Legende, die Grundlage des Goethischen Gedichtes bilden müsse. Allein Benfey hat die Schriften über Indien, von denen sich annehmen lässt, dass Goethe sie gelesen, vergebens durchforscht. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Goethen die Legende nur durch Dappers Asia bekannt geworden ist. Dafür spricht auch der Umstand, dass Goethe selbst in Wahrheit und Dichtung bemerkt, er habe die Indischen Fabeln aus Dappers Reisen zuerst kennen gelernt und gleichfalls mit grosser Lust in seinen Märchenvorrat hineingezogen. Die Abweichungen der Goethischen Legende von der Dapperschen Fassung erklären sich aus Goethes wunderbarer dichterischer Gestaltungsfähigkeit. Mit einer Ausnahme. Am auffallendsten ist bei Goethe die Vertauschung der Köpfe, die sich weder bei Dapper noch in der alten indischen Legende findet, während sie doch ebenfalls indischen

1) Früher schon mitgeteilt von Wilson in seiner englischen Übersetzung des Viṣṇupurāṇa, London 1840, S. 401 f. = Wilson, Works IX (1868), 19 ff.

2) Ganz dieselbe Darstellung bei Philipp Baldaeus, Wahrhaftige Ausführliche Beschreibung der Berühmten Ost-Indischen Kusten Malabar und Coromandel, als auch der Insel Zeylon, Amsterdam 1672, S. 491 ff. Beide Darstellungen stimmen meist fast wörtlich überein: der Hauptunterschied zwischen Dapper und Baldaeus besteht darin, dass letzterer Vistnum (d. h. Viṣṇu) statt Mahaden gebraucht. So beginnt die Erzählung bei Baldaeus: 'Seine (des Prassaram) Mutter Reneca hatte durch ihre Gottesfürchtigkeit von Vistnum ein Tuch überkommen, welches Wasser hielt, so dass es nicht durchlief oder tropfte, in welch Tuch sie täglich aus dem Fluss Ganges Wasser hohlte.' Woher es kommt, dass Dapper und Baldaeus so genau übereinstimmen, habe ich hier nicht zu untersuchen. Über Baldaeus vgl. Rhode, Über religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus (Leipzig 1827), I, 150. Benfey scheint das hochinteressante Werk des Holländers Baldaeus gar nicht gekannt zu haben, sonst würde er nicht sagen, dass die falsche Schreibweise 'Altar' für Avatāra, deren sich Goethe in Wahrheit und Dichtung bedient, nur bei Dapper vorkomme (Or. u. Occ. I, 728). Baldaeus gebraucht die Form 'Altar' beständig.

Ursprungs ist. Das indische Märchen, worin die Vertauschung der Köpfe die Hauptrolle spielt, ist die sechste Erzählung der Sammlung Vetālapañcaviṃśatikā. Von hier gelangte die Erzählung in die persischen Bearbeitungen der Śukasaptati, in die Bücher, die den Titel Tuti Nameh führen. Eine dieser Bearbeitungen, die des Qādirī, wurde von Iken nach einer englischen Übertragung ins Deutsche übersetzt (Stuttgardt 1822). Goethe lernte diese Übersetzung bereits im Jahre 1820 kennen.[1]) Hier — in der 24. Erzählung des Qādirī — fand Goethe das Motiv von der Vertauschung der Köpfe vor.

Soweit Benfey. Seine Behauptung, dass Goethe die Vertauschung der Köpfe aus Ikens Übersetzung des Tuti Nameh entlehnt habe, ist gläubig nachgeschrieben worden von Oesterley in seiner Übersetzung der Baitāl Pachīsī (Bibliothek orientalischer Märchen und Erzählungen, I. Bändchen, Leipzig 1873), S. 196. An Oesterley schliesst sich Tawney an in seiner Übersetzung des Kathāsaritsāgara, vol. II, p. 264, Note. Auch der verehrte Herausgeber dieser Zeitschrift (siehe II, 47 f.) steht augenscheinlich noch unter dem Banne der Benfeyschen Ausführungen. Weinhold meint, Goethe habe das Motiv von der Vertauschung der Köpfe in Ikens Buch gefunden; und weiter: die herrliche Beziehung der Legende auf die Parias sei Goethes volles Eigentum.

Aber Benfey befand sich im Irrtum. Drei Jahre vor dem Erscheinen von Benfeys Abhandlung hatte Düntzer in seinen Erläuterungen zu Goethes lyrischen Gedichten die Quelle der Goethischen Legende nachgewiesen. Nicht Dappers Asia in Verbindung mit Ikens Übersetzung des Tuti Nameh ist Goethes Quelle, sondern die Geschichte von der Mariatale, der Frau des Büssers Schamadagini und der Mutter des Parassurama, in Sonnerats Reise nach Ostindien und China (Deutsch Zürich 1783), I, S. 205ff. In einer Berichtigung (Orient und Occident II, 97) hat Benfey seinen Irrtum eingestanden; bei Sonnerat ist, bemerkt er hier, die Legende ganz so mitgeteilt, wie sie Goethe nachgedichtet hat. Später hat Benfey seinen Freunden gegenüber die Abhandlung über Goethes Gedicht 'Legende' als die missratenste aller seiner Arbeiten bezeichnet (siehe Bezzenberger in den Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen, VIII, 241). Es ist allerdings unbegreiflich, wie Benfey, der doch Sonnerats Reise ausdrücklich unter den Büchern nennt, die er nach Goethes Quelle durchforscht habe (Or. und Occ. I, 728), die Geschichte von der Mariatale bei

1) Auf S. 154—155 seines Buches berichtet Iken, dass er [vor der Drucklegung des Buches] einige Erzählungen als Proben eines noch unbekannten Originals Sr. Excellenz dem Herrn Geh. Rat von Goethe zur Beurteilung übersandt habe, und dass sich diese Proben einer günstigen Aufnahme zu erfreuen das Glück hatten. Weiterhin teilt Iken mit, dass einige Bruchstücke seiner Übersetzung im Dezemberheft des (mir nicht zugänglichen) Morgenblattes von 1821 erschienen sind. (Diese Angaben fehlen bei Benfey, Orient und Occident I, 729.)

Sonnerat ganz hat übersehen können. Ein sonderbarer Zufall ist es — um Benfeys eignen Ausdruck zu gebrauchen — der ihn zum Besten hatte.

Obwohl nun Düntzer[1]) in der zweiten Auflage seiner Erläuterungen II, 451f. den Sachverhalt bereits klargelegt hat, so habe ich es doch für nötig gehalten, auch in dieser Zeitschrift noch einmal darauf hinzuweisen, dass sich Benfey zwar geirrt, seinen Irrtum aber bald nach dem Erscheinen seines Aufsatzes über Goethes Legende berichtigt hat. Zugleich möchte ich eine Frage aufwerfen, eine Frage, die allerdings für den Goetheforscher von untergeordneter Bedeutung, für den indischen Philologen jedoch von nicht geringem Interesse ist, — die Frage nach der Herkunft der Sonneratschen Legende. Wie, wann und wo vollzog sich die Umwandlung der alten indischen Legende zur Parialegende? Ich will versuchen, diese Frage zu beantworten, so weit es mein Material gestattet.

Mariatale — bei Baldaeus S. 456ff. heisst sie Patragali[2]) — ist eine südindische Volksgöttin, die grosse Göttin der Parias (Sonnerat I, 206); sie ist die Göttin der Blattern, die Göttin, die die Blattern erweckt und hinwegnimmt (Baldaeus 459). Als Göttin der Blattern entspricht sie der nordindischen Śītalā, über die man sich am besten in dem vortrefflichen Buche von Crooke, An introduction to the popular religion and folklore of Northern India, Allahabad 1894, p. 78ff. unterrichten kann. Von der Mariatale sagt Sonnerat: 'Die Indier bezeugen vor dieser Göttin viele Furcht und richten ihr in allen Flecken Tempel auf: Aber man stellt bloss ihr Haupt in das innere Heiligtum, und die Indier aus den echten Stämmen verehren auch nur dieses; ihr übriger Körper wird an die Thüre des Tempels gestellt und daselbst von den Parias angebetet.' Um diese merkwürdige Sitte zu erklären, oder auch, um die halb göttliche, halb unreine Natur der Mariatale verständlich zu machen[3]), hat man, so scheint

1) Düntzer teilt auch die Sonneratsche Legende im Wortlaut mit; danach bei H. Baumgart, Goethes 'Geheimnisse' und seine 'Indischen Legenden', Stuttgart 1895, S. 87f. Dieselbe Legende im Auszug bei Rhode, Über religiöse Bildung der Hindus, II, 257 (vgl 154f.). Hätte Benfey das Buch von Rhode (das die ältere, jetzt fast vergessene Litteratur über indische Mythologie getreulich verzeichnet) benutzt, so wäre ihm vermutlich weder die Sonneratsche Legende, noch das Meiste von dem, was ich in dieser Abhandlung vorzubringen vermag, entgangen. — Übrigens irrt Düntzer, wenn er II, 452 schreibt, dass die Vertauschung der Köpfe im indischen Märchen des Pantschatantra I, 21 erscheine. Benfey im Or. u. Occ. I, 729 sagt nur, dass man wegen der Vetālapañcaviṃśati [seine Übersetzung des] Pantschatantra I, 21 vergleichen möge.

2) Siehe auch Rhode a. a. O. II, 254.

3) Ähnlich Rhode II, 257. Nachdem er die Sonneratsche Legende mitgeteilt hat, fährt er fort: 'Der Sinn dieser Zusammensetzung des Körpers der Mariatale scheint die Zusammenschmelzung einer Göttin der Urbewohner, der Pareas, mit der Kali der Hindus darzustellen.' Vgl. dazu namentlich Crooke p. 78: As she [Śītalā] comes to be promoted into some form of Kālī or Devī, she is provided with a regular fane.

es, die Mariatale an die Stelle der Reṇukā in der alten Legende gesetzt[1]) und zugleich das Motiv von der Kopfvertauschung hineingebracht.

Wann die Umwandlung der alten Legende zur Parialegende stattgefunden hat, dürfte schwer festzustellen sein. Die Heimat der Parialegende ist aber ohne Zweifel die Gegend Indiens, die Sonnerat hauptsächlich bereiste, die Gegend, wo er die 'Nachrichten' gewann, die er in seinem Buche vorträgt: das Land der 'Tamuler', die Koromandelküste (Sonnerat I, 165. 172. 177), oder allgemeiner, Südindien. Sonnerat giebt die Quelle, der er seine Parialegende entnommen hat, nicht an. Er muss jedoch einen guten Gewährsmann dafür gehabt haben, — denselben vielleicht, dem er die 'Fabeln der Indier' verdankt, die er I, 117ff. mitteilt und mit den bemerkenswerten Worten einleitet: 'Die Indier haben moralische Fabeln, deren hohes Alter beweist, dass wir diese Art von Sittenlehre keinem anderen als diesem Volke zu danken haben.[2]) Die hier folgenden, welche ganz wörtlich und ungeschminkt übersetzt sind, werden sehr deutlich beweisen, dass die meisten Fabeldichter aus dieser Quelle geschöpft haben.' — Es ist meines Erachtens sehr wahrscheinlich, dass sich die Sonneratsche Legende in irgend einem Werke vorfindet, das in einer südindischen Sprache, im Tamil oder etwa im Telugu, abgefasst ist.

Jetzt steht Sonnerat mit seiner eigentümlichen Parialegende nicht mehr allein da. In dem Jahre, wo Benfey seinen Aufsatz über Goethes Legende veröffentlichte (1862), erschien in Madras der dritte Band von William Taylors Catalogue Raisonnée of Oriental Manuscripts.[3]) Auf S. 207—211 analysiert Taylor ein Teluguwerk Namens Paraśurāmavijaya.[4]) Da die Handschrift lückenhaft ist, so ist die Analyse unvollständig. Das,

1) Dass es gerade eine Legende von Paraśurāma ist, die zur Parialegende umgeformt wurde, beruht gewiss nicht auf Zufall. Paraśurāma hat für Südindien — wo Sonnerat die Legende kennen lernte — eine ganz besondere Bedeutung; wird doch die Enstehung des Landes Malealon (= Malayālam), 'welches wir die Küste Malabar nennen', dem Paraśurāma zugeschrieben: Sonnerat I, 141 (vgl. 31). Vgl. ferner die Auszüge aus Baldaeus u. a. bei Rhode I, 192ff.; Graul, Reise nach Ostindien, III, 226. 332 (Anm. 75); Taylor, A Catalogue Raisonnée of Oriental Manuscripts I, 162f. 667; Wilson, Works IX, 24. Die alten Legenden von Paraśurāma zusammengestellt bei Muir, Original Sanskrit Texts, I², 442ff. Zufolge der Tamulischen Tradition, berichtet Sonnerat I, 141, lebt dieser Gott [Paraśurāma] noch auf der Küste Malabar, wo man ihn unter einer schrecklichen und widrigen Gestalt abbildet. Dafür malt man ihn auf Koromandel grün, mit einem viel sanfteren Gesicht und giebt ihm in eine Hand eine Axt und in die andere einen Fächer aus Palmenblättern.

2) Wie man sieht, ist die Benfeysche Theorie von dem Ursprung und der Wanderung der Fabeln und Märchen mindestens so alt wie Sonnerat.

3) Pischel (Vorrede zu seiner Ausgabe des Rudraṭa und Ruyyaka S. 9) bezeichnet diesen Katalog als 'curiously unscientific, but not at all useless'. Ich selbst habe eine Variante zu der Geschichte Canis (in der Historia Septem Sapientum) aus Taylors Buch mitgeteilt in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen von 1892, S. 649, Anm. 1.

4) Nach Wilson, The Mackenzie Collection² (Madras 1882) p. 290 heisst der Verfasser des Werkes: Bhavagna.

was nach Taylors Meinung fehlt, ergänzt er 'aus anderen Quellen'. Auf S. 210 heisst es:

Towards the close of the poem, the *Brahmans* remind *Párasu Ráma*, of the fault, concerning his mother, which is rather equivocally expressed; but most probably alludes to the following circumstance: —

Jamadagni's wife, the mother of *Párasu Ráma*, was named *Renuca*; and one day for a mental transgression of strict conjugal fidelity, the father in anger told *Párasu Ráma*, to take his axe, and cut off her head. He obeyed, and cut off the head of his mother, near a *parcheri*, or hamlet of outcast people; as well as the heads of some of those persons, on their opposing his design. The father, approving his proceeding, asked what reward he required; when he requested, that his mother's body might be re-animated. The father consented to his request, having at the same time power to fulfil it; and gave directions to his son, as to the mode in which the head and body should be joined together, promising him to re-unite, and re-animate them. In the hurry of the moment, instead of his mother's head, *Párasu Ráma* applied the head of an outcast woman, to his mother's lifeless trunk: when the whole became re-animated. It is stated, that on this legend the *Pariars* (or outcasts) found their worship of various local *numina*, being none other than ideal forms of the wife of *Jamadagni*, considered to be divine, as having given birth to an alleged incarnation of the divinity.[1])

Hier haben wir also die Sonneratsche Legende mit der Kopfvertauschung und der Beziehung auf die Parias: nur wird bei Taylor der Kopf einer Verworfenen auf den leblosen Rumpf der Mutter gesetzt, und diese heisst Reṇukā, nicht Mariatale. Seine Quelle giebt Taylor ebensowenig an wie Sonnerat.

Noch eins. Wenn Benfey meinte (Orient und Occident I, 728f.), dass Goethe kraft seiner wunderbaren dichterischen Gestaltungsfähigkeit an die Stelle des Tuches, worin Reṇukā bei Dapper das Wasser heimträgt, das freiwillige Ballen des Wassers zu einer krystallenen Kugel gesetzt habe,

1) Erst nachdem ich diese Arbeit abgeschlossen hatte, sah ich, dass Taylor bereits im zweiten Bande seines Catalogue Raisonnée, Madras 1860, Introduction p. LXXIV, die Parialegende gegeben hat. Ich teile auch diese Fassung im Wortlaut mit, da sie den Anfang der Fassung bei Taylor III, 210 in willkommener Weise ergänzt: *Jamadagni* was a *rishi* or sage; who with his wife *Renuca* and his son *Ráma*, lived in a sort of hermitage, in some place north of India. The wives of such sages were *pati vrūta*, pre-eminently chaste; and so cold, that ice did not melt when held by their fingers. If it did, that was proof positive of libidinous thought at least, if not more. One day *Jamadagni* sent his wife to a river to fetch a block of ice; and, on her bringing it, it was found to be partially dissolved in her hands. In great wrath the sage commanded his son to strike off her head, which he did with (*párasu*) an axe. Some women of the villagers (*paras*) interposed, and *Ráma* struck off their heads likewise. The sage, repenting his rashness, proposed to restore his dead wife: but, in the hurry of the moment joined her head to a pariah's body, and the head of another *para* to her body. Hence the Pariahs worhip *Renuca* as a goddess.

so wissen wir ja jetzt durch Düntzer, dass Sonnerats Reise Goethes Quelle war. Aber gerade der von Benfey berührte Zug: Die schöne Frau des hohen Bramen bedarf beim Wasserholen keines Kruges, keines Eimers;

> Seligem Herzen, frommen Händen
> Ballt sich die bewegte Welle
> Herrlich zu krystallner Kugel —

dieser Zug lässt sich auch noch anderwärts nachweisen. In Paris erschien 1788 ein Buch unter dem Titel: Bagavadam ou doctrine divine, ouvrage Indien, canonique; sur l'être suprême, les dieux, les géans, les hommes, les diverses parties de l'univers, etc. Dieses Buch ist die französische Übersetzung eines tamulischen Werkes, das eine Umarbeitung und zugleich eine Abkürzung des alten Bhāgavatapurāṇa repräsentiert. Es ist, wenn ich nicht irre, identisch mit dem Werke, das Taylor, Catalogue Raisonnée III, 94ff., zum Teil analysiert hat. Näheres bei Rhode, Über religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus I, 112ff. und bei Gildemeister, Bibliothecae Sanskritae Specimen (Bonnae ad Rh., 1847) p. 56 n. Eine deutsche Übersetzung des Bagavadam ist in der mir nicht zugänglichen Sammlung Asiatischer Originalschriften I, Zürich 1791, enthalten. Im französischen Original wird die Geschichte von der Tötung und Wiederbelebung der Reṇukā wie folgt erzählt (S. 267f.):

Renouguey femme d' *Yemadacny*, alla un jour chercher de l'eau à la fontaine; elle vit un ange *Guendarver* qui passoit en l'air, et il étoit d'une rare beauté, elle le considéra avec trop de complaisance pendant quelques moments. Bientôt elle reprit courage, et rejeta un mouvement d'amour qu'elle avoit senti. Cependant lorsqu'elle voulut prendre de l'eau à son ordinaire sans vase ni cruche, en la ramassant comme une boule, cela lui fut impossible. La pureté de l'ame qu'elle avoit perdue, l'avoit fait décheoir de ce privilége. Son époux ayant ainsi reconnu sa faute, ordonna à ses enfants de la tuer. *Parasramen* seul déférant à la parole de son père, la tua, et aussi ses frères rebelles à ses ordres. Tout le monde désapprouvoit cette cruauté; mais *Yemadacny* satisfait de l'obéissance de *Parasramen* lui demanda ce qu'il souhaitoit de lui. Celui-ci demanda la vie de sa mère et de ses frères. Le Patriarche lui remit sa Baguette et il les ressuscita.

Halle a. d. Saale.

Sankt Michaelsbrot.

Von Dr. **Max Höfler.**

Die heutigen deutschen Gebildbrote erscheinen als sogen. Kultgebäcke zu bestimmten Zeiten und zwar an christlichen Festtagen, sowie an weltlichen oder Familienfeiertagen; erstere sind hauptsächlich Neujahr, Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Fastenzeit (Fassnacht), Allerseelen, Martini, Nikolaus; letztere sind die Sippen- und Innungsfeste (Schützenfeste z. B.), Hochzeiten, Wochenbett, Taufe u. s. w. Dass diese Gebäckformen nicht ursprünglich den christlichen Festen ihre Existenz verdanken können, ergiebt sich aus den frühzeitigen, diesbezüglichen Verboten der Kirche, die so und so oft wiederholt wurden, und weiterhin aus der Thatsache, dass die Gebräuche des Volkslebens aus verschieden-zeitlichen Entwickelungsstufen der Kulturepochen sich gebildet haben. Wie die Volksgebräuche Glieder einer langen kulturgeschichtlichen Kette sind, an der jedes Glied selbst wieder aus verschiedenem, altem und jüngerem Materiale oder Schichten gebildet ist, so entsprechen auch die heutigen Kultgebäcke vom einfachsten und ältesten Brei bis zu dem feinsten modernen Tortengebäcke den verschiedenen Zeitepochen des deutschen Volkstums. Die Hauptkultzeiten des germanischen Jahres sind nach dem für die Volkswirtschaft ausschliesslich massgebenden Sonnenstande die mit dem Frohnfasten verbunden gewesenen vier Zeiten (quatuor tempora, Quatember, Frohnfasten): die Sommer-Sonnenwende (Sommer-Weihnachten), die Winter-Sonnenwende (Winter-Weihnachten), die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche, die Herbst-Tag- und Nachtgleiche: jede war wahrscheinlich mit einer 1—2wöchentlichen Vor- und Nachfeier verbunden. Mit dem Abschlusse der landschaftlich verschieden langdauernden Weidezeit begann für den wirtschaftlich thätigen Germanen der Winter, und mit dem Winter begann das germanische Neujahr. Die Verwechselung dieses germanischen Neujahrs mit dem später kirchlich eingeführten und auf verschiedene Zeiten festgesetzten christlichen Neujahre erklärt auch die Verwirrung in der Deutung der verschiedenen Volksgebräuche, die sich an verschiedenen Festtagen des Jahres bis auf die Neuzeit erhalten haben. In die Zeit des germanischen Neujahrs fällt nun auch das Sankt Michaelsfest der christlichen Kirche. Mit dem Zeitpunkte der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche begannen die Tage der Aussenarbeit kürzer zu werden; das Abend- oder Lichtwirken, die Abendarbeit wurde länger; das Niedergehen des Sonnenrades gab das Zeichen, dass auch die elbischen Nachtgestalten thätiger zu werden anfingen; die Geistereinflüsse wurden stärker. In der Versöhnung dieser beim niedersten Sonnenstande am meisten thätigen Marengestalten, d. h. in der Totenfeier liegt nun vor allem der Grund zu den mit einer festgesetzten Speiseordnung (Fasten = „fest“gebundene Speise-

ordnung) einhergehenden grossen Volksopfern, die nicht nur den Göttern, sondern noch mehr den gefürchteten Seelen (Maren) der abgestorbenen Sippengenossen galten. Das Speiseopfer ist ursprünglich nur ein Seelenopfer. Den zur Zeit des höchsten, namentlich aber des niedersten Sonnenstandes am häufigsten wiederkehrenden Geistern der Ahnen mussten bestimmte, sie günstig stimmende Lieblingsspeisen vorgesetzt werden; insbesonders galt dies beim Beginn eines neuen Jahres, dessen kommende Fruchtbarkeit im ganzen von der Gunst und dem Wohlwollen der elbischen Geister wesentlich abhing. Wer eine andere als die so durch Brauch und Herkommen üblich gewordene Speise an einem solchen Tage der Wiederkehr der Geister zu sich nahm, dem schnitten diese nach der Volkssage den Bauch auf und füllten ihn mit Häckerling, oder er wurde von ihnen im Alptraume zur Rachequal getreten.

Diese zeitweise nur erscheinenden Geister (Totenvolk und dessen Anführer) leben nun in der Volkssage unter verschiedenen Namen (Wode, Perchta, Hulda Holle, Schimmelreiter, wilder Jäger, wildes Gejaid, Tyrann, alter Landrichter, Spinnerin, Frohnfastenmütterli u. s. w.) fort. Ihre Tage des Wiederkehrens sind also eigentlich Totenfeste. Da von der Gunst dieser Geister auch der glückliche Ausfall der kommenden oder erfolgten Ernte abhing, so konnten Toten- und Erntefeier sogar zusammenfallen; daher erklärt sich auch, dass die Totenfeier der alten Marsen beim Tempel der nahrungverleihenden und erntespendenden Göttin Tanfana, der Gemahlin des Tius, in diese Zeit um Oktoberanfang fiel; dies war die Zeit der blutigen und unblutigen Dankopfer für die erhaltene Erntefülle, aber auch die Zeit der Versöhnung der Totengeister, der Sühneopfer für die Verstorbenen, von deren Gunst die Fülle der Ernte abhing. Bei den Angelsachsen und Schweden hiess darum der Oktober und November Blôtmônath (schwed. blotmånad) = Opfermonat; bei den Niedersachsen, Niederländern, Friesen und Dänen Schlacht- oder Ochsenmonat; bei den alten Isländern gormánaðr (Schlachtmonat); bei den Deutschen ist seit dem 13. Jahrh. landschaftlich Fulmânt, Fulmônet, volle mâu für den September in der Regel, selten für den November belegt (Weinhold, Die deutschen Monatnamen. Halle 1869, S. 59).

Solche Totenfeste lebten auch im Christentume fort und scheinen als solche im christlichen Allerseelentag vereinigt worden zu sein. Mit diesem germanischen Totenfeste unmittelbar nach der Erntezeit oder im Beginn des Winters, am germanischen Neujahre erklären sich auch die verschiedenen auf den St. Michaelstag fallenden Volksgebräuche, die jetzt noch zum Teil üblich sind und deren hier erst Erwähnung gemacht werden muss, ehe wir auf das eigentliche Thema, das Michelbrot, eingehen können, wobei daran zu erinnern ist, dass St. Michaelstag, St. Nikolaustag, Weihnachten und Neujahr als Schimmelreitertage mit Geschenkspenden im Volksbrauche identisch sind, was sich eben nur durch das germanische „Neujahr“ erklären lässt.

St. Michael, der sacer Mars Christianorum und praepositus paradisi, dessen Kirche zu Rom am 29. September 493 eingeweiht wurde, und dessen Bildnis auf dem früheren deutschen Reichsbanner stand, ist der Führer der Seelen vor Gottes Gericht, die er mit der Wage bemisst am jüngsten Tage, Patron der sterbenden und der verstorbenen Seelen, mit dessen Kult die ersten christlichen Missionare bestrebt waren, die volkswirtschaftlich so wichtigen germanisch-heidnischen Totenfeste zu ersetzen. Die ältesten Kirchen Süddeutschlands sind darum die St. Michaelskirchen.

In der Schweiz sind St. Michael namentlich häufig die Friedhofkapellen geweiht. Am Sonntag nach Michaëlis wird noch die Missa aurea pro defunctis in katholischen Kirchen gelesen; lauter deutliche Zeichen dafür, dass ehemals auf diesen Tag eine Totenfeier fiel. St. Michaelsschlaf ist darum der ewige Schlaf oder der Tod. Der Freitag vor St. Michaëlis heisst in Unterfranken der Helltag (Hella = Todesgöttin). Die in den Lüften und mit den Winden einherziehenden Seelengeister, an deren Spitze Woden mit seinem Geisterheere umzog, flogen in dieser Zeit nach der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche mit den Äquinoctalstürmen durch die Länder. Von der Gunst dieser Seelengeister hing, wie schon gesagt, die zukünftige Erntefülle ab; daher hat der Micheliswind, wie der Allerseelen- oder Neujahrswind, das ganze Jahr das Vorrecht; daher ist St. Michael Wetterpatron. „Donnert der Michel — viel Arbeit die Sichel“ (d. h. im neuen Jahre); darum sind auch die Galläpfel am St. Michaelstage nach ihrem Inhalte ein Prognostikon für die Fruchtbarkeit des kommenden Wirtschaftsjahres. Ein altes Lied (Scheible IX, 243) lautet: „Ayns zyts nach sant michelstag, da der summer endes pflag, alle die feld berôbet sind und das lôb der kalte wind zerfüret und zerströbet.“ Auch die am St. Michaelstage volksüblichen Verbote des Kornsäens (Herbstsaat), der Feldarbeit, des Spinnens hängen mit dem gefürchteten bösen Einflusse der Seelengeister auf die Saat und Frucht und mit der früheren Stellung des Heiligentages als Hohe Zeit oder Hochfest zusammen, dessen Erinnerung sich bis auf den heutigen Tag so erhalten hatte.

Mit dieser höchst bedeutsamen germanischen Totenfeier war der Gedächtnistrank, der Minnetrunk verbunden, der in nordischen Sagas als „Michaëlsminni“ erwähnt ist; darum ist „auf Michaëlis Kirchweih im Himmel und auf Erden“ (Oberbayern), d. h. sowohl die Verstorbenen im Himmel, deren Minne getrunken wird, als die überlebenden Sippegenossen auf Erden, die Gemeinde, haben ihren mit Opfertrunk verbundenen Festtag, mit dem die (südd.) Meinwoche (Gemeinwoche), (niederd. hillige mên-weke) begann, in der die Sippegenossen nach uraltem Brauche zum gemeinsamen Totenfeste sich vereinigten, daher St. Michaelstag im Englischen ganging-day (Gangtag) heisst.

Noch heute ziehen ohne geistliches Begleite die Bauern des Isarwinkels auf 6—8 Stunden Entfernung als Sippen zur hochgelegenen St. Michaels-

kirche in Gaissach, wo ein „Hellweg“ und ein „heiliger Acker“, sowie zahlreiche Kohlenreste und Steinkreise unter Gräberhügeln, ein „umgehender“ Landrichter ohne Kopf u. s. w. auf das frühere Vorhandensein einer heidnisch-bajuwarischen Toten-Kultstätte deutlich genug hinweisen.

An die mit diesem Tage zusammenhängenden Opfer erinnern auch die nach demselben benannten Blumen, mit welchen vermutlich die Opfergabe geschmückt wurde: Colchicum autumnale (Michelblume), Hypericum perforatum (Jage-Michel nd.), Chrysanthemum tanacetum (Michelkraut). Gerichtstage und Opfertage fallen im germanischen Kalender zusammen.

St. Michaelstag, als ehemaliger germanischer Festtag, erscheint auch als herbstlicher Zins- und Dingtag. Ein Volksding mit Märkten (Messen), Schlichtung von Streithändeln und Erlegung der Zehenten war mit jedem solchen Volksfeste verbunden; daher war die heute noch übliche „Galli-Stift“ unmittelbar nach Michaelis, in der Galli-Woche, als Zeit der Gemeindeabgaben festgesetzt; darum heisst „Michel“ in der Schweiz auch die letzte Garbe; daher ist der „Michel-Hahn“ ein Zinshahn, d. h. eine das ursprüngliche Huhnopfer ersetzende oder ablösende Abgabe, an die auch die englische „Michaelis-Gans“ (Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen, S. 517) erinnert. Auch die Volkssage (ebenda 172), dass Ochsen oder Pferde immer dann fielen, so oft die Bildsäule des hl. Michael im früheren Kloster Michaelstein bei Blankenburg a. H. am Amtshause von ihrer Stelle genommen wurde, ist ein Hinweis auf das frühere Tieropfer, das am St. Michaelistage gebräuchlich war und dessen Unterlassung Tierseuchen zur Folge haben sollte.

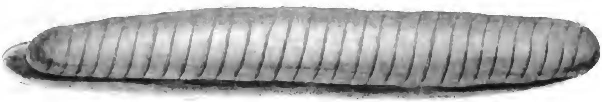
Dass mit St. Michaelstag ein neues Wirtschaftsjahr, das Neujahr, begann, erhellt nicht nur aus dem Vorrechte des Michaeliwindes fürs ganze Jahr, sondern auch aus dem Volksbrauche, dass in Aichach (Oberbayern) der Gemeindehirte von Michaëlis bis wieder auf Michaëlis gedungen wurde; denn das war ein ganzes Jahr mit Anfang und Ende; auch im Havellande geht zu Michaelis die Dienstzeit der bäuerlichen Mägde um (Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen, S. 401).

Die gabenspendenden und opferempfangenden Dämonen zogen am Beginne des neuen Jahres durch die Gaue; darum ist in der Schweiz St. Michael als personifizierter Kalendertag des germanischen Neujahrs, wie das Christkind oder St. Nikolaus, ein Gabenspender (und Gabenempfänger); St. Michael fliegt dort während der Vesper als Erzengel in den Häusern umher, um braven Kindern zu bescheren (Einsiedler Kalender 1851). Darum „läutet es auch, nach dem Schweizer Volksausdrucke, am St. Michaelstage dem Klaus aus dem Himmel“, d. h. St. Michael und St. Nikolaus haben Anspruch auf die gleiche Kultzeit; darum treten sowohl St. Michael als St. Nikolaus als Schimmelreiter, d. h. als Seelenführer, die gabenspendend und geschenkeempfangend erscheinen, auf.

Das Opfer, welches die Totengeister erhielten, war am St. Michaelstage ein von den Sippegenossen zusammengetragenes Speiseopfer, das zur

Zeit des Beginns des Abend- oder Lichtwirkens dargebracht wurde. Ein Überbleibsel dieses Kultopfers ist der Ulmer Lichterschmaus, der sächsische, hannoversche, Würzburger und schwäbische Lichtbraten, der niedersächsische Krüselbraden u. s. w. Im Münsterlande werden am St. Michaelstage Heringe (als Fastenspeise am Vorabende) zum gemeinsamen (Sippe-) Essen, wie ehemals die Kultspeisen zum Opfermahle, gesammelt oder zusammengetragen. Aus der Masse des zusammengetragenen, vegetabilischen Materials, der „Samtregede“, ergab sich das lokal verschiedene Michelsbrot, das zwar ursprünglich ein Brei gewesen sein wird, das aber später am häufigsten Weckenform angenommen hatte. Zeitliche Vorläufer dieses Kultbrotes waren die in der unglücklichen Saatwoche, in der die Seelen besonders rührig sind, in der sogen. Burkartswoche, im Hennebergschen üblichen Borkelswecken (Fig. 1), welche einen ungemein langen schmalen

Fig. 1.



Keil oder Zwick mit sehr vielen Teilfurchen oder Querrissen, also ein deutliches Sippe-Opferbrot darstellen. Dasselbe wird in Würzburg am St. Nikolaustage gebacken; wieder ein Beweis, dass auch St. Nikolaustag einen Teil des germanischen Neujahrs übernommen hatte. Sonst war der Borkels- oder Burkartswecken am Burkartsmarkte am Dienstag nach St. Burkart als Patenbrot geschenkt worden. In einem niederdeutschen Kinderliedchen heisst es darum: „Buckäucken vom Halverstadt, bring' min klēn' Kindiken wat!“ d. h. einen Burkartsweck vom Kranmarkte.

„Beim Feste der Goldenen Messe zu Hildesheim, die zum Schlusse der sogen. Gemeinwoche, 14 Tage nach Michaelis, begangen wurde, hatte das Hildesheimer Stift alle herbeigekommenen Gäste und Fremden nach altbestimmter Norm zu bewirten. Aber das dabei allen gleichmässig Zukommende war ein grosses Zweckbrot. Als der Kloster-Reformator Bruschius eben zur Zeit dieses Festes das Stift besuchte, erhielt er neben den übrigen satzungsmässigen Gerichten, dem bestimmten Quantum Tafelwein und den vorgeschriebenen vier Schillingen Zehrgeld ein ‚weisses‘ Weckenbrot von solchem Umfange vorgesetzt, dass nach seiner Versicherung alle damaligen Tischgenossen zusammen daran genug gehabt hätten“ (Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, I, 310). Hier lag sicher eine alte, früher von den Sippengenossen unterhaltene, später auf das Stift übertragene Totenopferspende vor, wofür auch schon die weisse (an das Totenmehl erinnernde) Farbe des Weckens und dessen zur Verteilung geeignete Grösse spricht.

„Am Tage nach St. Michael, am 1. Oktober (Remigius), fand zu Herford (Reg.-Bez. Minden), das heute noch durch seine Zuckerwaren bekannt ist, die altsächsische Weckings- (Wittekinds-) Spende, d. h. die Verteilung der Timpensemmeln an die Schüler statt, um das Angedenken des am Nordhofe bei Enger begrabenen Sachsenherzogs Widukind zu feiern. Die benachbarten Höfe und Dörfer steuerten nach ihrer besonderen Pflichtigkeit bei: das ganze Kirchspiel schmauste mit“ (Rochholz a. a. O. I, 313). Dieses aus Semmelmehl hergestellte Gebäck muss nach seinem Namen ein eckiges (mnd. die timpe, westfäl. der timpen, Zipfel), vielleicht ein dreizipfliches Brot gewesen sein, das der Timpendreher (mnd. timpendreier) u. a. zum Timpkenfeste herstellte und das auch zum honigsüssen Timpenbrei verwendet wurde[1]); es wird identisch sein mit dem Salzufeler Timpenstuten.

In Westfalen erhielt früher das Gesinde auf Michaelis (die Zeit des wirtschaftlichen Jahresanfangs) eine Tonne Bier und Stutenbrei, d. h. eine mit Stutweckenbrot eingeschnittene Milchsuppe (Schiller-Lübben, Mnd. Wörterbuch, 4, 455). Diese Stutwecken, die der Stütner (1520 stutenâr) herstellte und die als „Stutenbrot“ jetzt noch bei ostfriesischen Leichenbegängnissen verteilt werden, haben ihren Namen von ihrer Gestalt, die wie der obersächsische Stollen und hamburgische Klöben die Vereinigung des stangenförmigen Weckens mit dem weiblichen *αἰδοῖον* darstellt. Das Stützel ist das Deminutiv zu Stute und hat deutlich die Cunnusform; daher muss Stuten als Backwerk in seiner Etymologie dem sächsischen Stollen oder bayerischen Stötzen entsprechen oder dem Frankfurter Weckstotzen. Als „Stute“ (ndl. stuite, mnd. 1631 stoete, stuyte = panis triticeus quadratus, uropygium) gehört das Wort dem nd. Sprachgebiete an und hat seine Verbreitung von Holland und Schleswig an bis Köln und Halle.

Die rundkonvexen Bauernstuten im Bergischen mit einer deutlich an die Rima vulvae erinnernden tüchtigen oberen Kerbe oder Kluft sind die wahren typischen Stuten. Auch die Quedlinburger Mutzstützel haben die gleiche Cunnusform wie die Maultasche oder Maulschellen (Mutschellen, Mutzelen); kurzum etymologisch und nach der Form haben wir es dabei mit einem heute als obscön geltenden Gebildbrote zu thun, wie beim Spaltgebäcke des Stollens.

1329 legte der Bischof Heinrich zu Naumburg dem Bäckergewerbe daselbst als Entgelt für das erteilte Innungs-Privilegium auf, gleichmässig an dem (älteren Neujahrstage) St. Michaelstage, und am Geburtstage Christi (der auch einmal Neujahrstag war) 12 Gulden Meissner und zwei lange Weizenbrote, Stollen genannt, zur bischöflichen Hofstatt zu entrichten (Lepsius, Kl. Schriften, 1, 253). Diese Stollen (Fig. 2) sind, wie

1) Nach Woeste, Wörterbuch der westfäl. Mundart, Norden 1882, S. 271 ist der Timpenbri eine Kaltschale aus Branntwein, Zucker und Pfefferkuchen, die auf Hochzeiten gereicht wird.

gesagt, verlängerte Klöben oder weckenlange, pfostenartige Spaltgebäcke, die die phallische Wecken- oder Keilform mit der des (hamburgischen) Klöwen (zu klieben = spalten) (Fig. 3) und des thüringischen Schiedchens (zu scheiden = spalten) (Fig. 4) vereinigen. Charakteristisch für diese drei Gebäckformen ist der obere Längsspalt und die keilförmige Länge. Der Wecken und der längsgespaltene Stollen sind eben Fruchtbarkeitssymbole, die als frühere Opferbrote den die Fruchtbarkeit beeinflussenden Seelengeistern oder Gottheiten beim Beginn eines neuen Jahres dargebracht wurden. Der obersächsische Stollen ist also durchaus nicht ein specielles Weihnachtsgebäck (man wollte sogar ein Wickelkind in seiner Form erblicken).

Fig. 2.

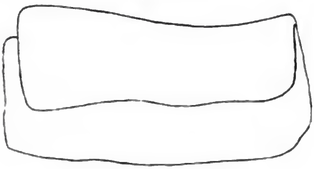
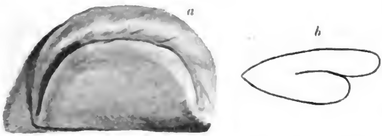


Fig. 3.



Fig. 4.



In Flandern bäckt man zum Michaelistage eine Art Weissbrot, Vollerte genannt, die man den Kindern des Nachts heimlich unter das Kopfkissen steckt, damit sie dieselben am Morgen (des früheren Neujahrs) beim Erwachen finden, ähnlich den Ostereiern, die man auch im Bette versteckt.[1])

Dass die Zeit von St. Michaelis eine germanische Kultzeit war, erhellt auch aus dem englischen Brauche der Michaelskuchen. „Die protestantischen Einwohner der im Westen von Schottland liegenden Insel Skye haben auf Michaelistag einen Aufzug zu Pferde in jeder Pfarre. Einige Familien backen dazu St. Michaelscakes, welche auch St. Michaelsbannok (Hafer- oder Erbsenmehlkuchen) heissen. Ebenso halten die Einwohner

1) Nach Schuermans, Algemeen Vlaamsch Idioticon. Leuven 1865—70, S. 826 ist volard, vollaerd ein langer Kuchen, der zu Weihnachten und Neujahr in Westflandern gebacken wird.

des Dorfes Kilbar in derselben Gegend auf St. Michaelis einen grossen Umritt und ziehen dabei um die Kirche. Sobald diese Feier vorbei ist, eilt jede Familie nach alter Gewohnheit den Michaeliskuchen zu backen, von welchem an diesem Tage alle Familienglieder und auch die Fremden essen. Zu St. Kilda war es bis kürzlich unter den Insulanern allgemeine Sitte, in jeder Familie auf St. Michaelistag einen Laib Brot oder einen Kuchen von Brot zu backen, ungeheuer gross und von verschiedenen Bestandteilen (um den Segen für alle diese Feldfrüchte zu erlangen). Dieser Kuchen gehörte dem Erzengel Michael (d. h. dem Totenführer) und heisst nach ihm. Ein jeder in der Familie, Fremder wie Dienstbote, bekam seinen Teil von diesem Schaubrote und hatte somit Anrecht auf die Freundschaft und den Schutz dieses Heiligen" (Jahn, Opfergebräuche, 249). — An anderen Orten erhält dieses Michaelbrot der Pfarrherr an St. Michaelskirchen, z. B. in dem schon oben erwähnten Pfarrorte Gaissach bei Tölz, wohin der ganze Isarwinkel die runden Altarlaibe am Kirchweihtage (St. Michaeltag) aus uralter Gepflogenheit brachte und am Kirchenaltar opferte. Dieser Brauch gab sogar Anlass, dass in unmittelbarer Nähe von Gaissach unterm „Hell"weg[1]) eine Ortschaft „Pfistern" (pistrina) entstand, in der die Bäckerei, die doch sonst nur eine Hausarbeit, wenigstens in den dortigen bäuerlichen Kreisen war und noch ist, schon sehr früh als ein eigenes Dorfgewerbe ausgeübt werden konnte infolge des Concursus populi zur uralten Sepultur daselbst.

Auch die Schweizer haben ein eigenes St. Michaelsbrödli.

Die erste Woche nach St. Michael war die heilige Mein- oder Gemeinwoche, nd. Mêneweke, die Woche der goldenen Messe, missa aurea pro defunctis in Niedersachsen, von der die „drei goldenen Samstagnächte" ihren Namen haben, die in die drei Wochen nach Michaelis fallen. Auch an diesen mit dem Totenkulte zusammenhängenden Tagen fanden (nach Höfer I, 306) Wallfahrten mit Semmelopfergaben statt, und es wurden für die Verstorbenen der ganzen Gemeine Messen gelesen.

Eine zeitlich etwas hinausgeschobene Gebäckspende, die aber ebenfalls mit dem Totenkulte der Herbst-Tag- und Nachtgleiche Zusammenhang hat, bilden die schlesischen Gebäcke am St. Hedwigstage (17. Oktober), über welche künftig berichtet werden soll.

Aus obiger Zusammenstellung der Michaelsbrote mit den am St. Michaelstage volksüblichen Gebräuchen ergiebt sich zur Genüge, dass das germanische Neujahr mit einer ganz ausgesprochenen Totenfeier und einem Erntefeste verbunden war.

Erklärlich und selbstverständlich ist es, dass sich nun im Laufe der Jahrhunderte von diesem germanischen Neujahre verschiedene Gebildbrote

1) In den Niederlanden heisst dieser Totenweg likweg (Leichenweg), nood-weg, ree-weg (vgl. Rê-Brett).

auf andere Neujahrstage, St. Nikolaus, Weihnachten und das moderne Neujahr übertragen haben müssen, nachdem der Jahresbeginn durch die verschiedenen Kalender der christlichen Kirche einmal vom St. Michaelstage verschoben worden war. Es ist sogar zu erwarten, dass durch den Einfluss der Kirche an den christlichen Neujahrstagen die ehemaligen heidnischen Gebildbrote sich noch mehr häufen. Dadurch erklärt es sich auch, dass am St. Michaelstage die Zopfgebäcke, das typische germanische Totenbrot, fehlen, da sie ganz und gar entweder auf das moderne Neujahr oder auf den christlichen Totenfesttag (Allerseelen) übertragen wurden, während die Erntefeier- oder Fruchtbarkeitsgebäcke inniger am wirtschaftlichen Neujahrs- oder dem St. Michaelstag haften geblieben waren.

Bad Tölz.

Der Wassermann im schlesischen Volksglauben.

Von Dr. **Paul Drechsler.**

Nach altem Glauben sind Quellen und Brunnen, Bäche und Flüsse, Seen und Teiche belebt, aus ihnen kommen die Kinder, hierher kehren ihre Seelen nach dem Tode. Aus diesem Seelenglauben erklärt sich die Verehrung des Wassers bei allen Völkern; vgl. Mogk im Grundriss der german. Philologie, III, S. 296. Ins Wasser darf man weder spucken noch harnen. Letzteres gilt auch nach christlicher Umdeutung für einen Frevel, der nichts anderes bedeutet als dem lieben Gott ins Angesicht harnen, und wer ins Wasser spuckt, spuckt nach lebendigem Glauben in Oberschlesien und der Grafschaft Glatz der Mutter Gottes ins Antlitz. Andererseits spuckt man im polnischen Oberschlesien (Beuthen O.-S., Zabrze) ins Wasser, wenn man die Pferde in die Schwemme reitet oder sie im Wasser tränkt, um durch das Spucken böse Wirkungen, hier Bauchschmerzen der Pferde, abzuwenden, denn Geistern ist das Ausspeien der Menschen zuwider: Grimm, Mythologie, S. 481. 565.

Auf den alten Seelenglauben geht auch die Wunderkraft mancher Quellen und Brunnen zurück, und allenthalben giebt es auch in Schlesien Wunderbrünnel und wunderkräftige Heilquellen, so die vielen Hedwigsbrunnen, der Mirakelbrunnen bei Liegnitz (Schles. Provinzialblätter 1864, S. 336) u. v. a.

In Brunnen und Teichen wohnen elbische Wesen, wohnt Frau Holle[1]),

1) War ihr der Hollenberg bei Striegau geweiht, auf dem früher ein Wunderbrünnel floss?

an deren Stelle später vielerorten die Jungfrau Maria tritt, und wohnt besonders der Wassermann oder Wassernix (Bunzlauer Monatschrift 1791, S. 106) mit seinem Weibe, der Wassernixe, Wasserlisse, Wasserlixe oder Wassermannin (Mitteil. der Schles. Gesellschaft, I, S. 15) und seinen Töchtern, den Nixen. Letztere stecken in der Klodnitz und in den Teichen um Zabrze in den dort häufigen grossen Wasserlilien ihre Köpfe hervor. — In Niederschlesien bis über Breslau hinauf, hier und da im Gebirge, Reichenbach, an der Neisse, der Oder, in der Gegend von Löwen und Brieg herrscht die weibliche Gestalt und Namensform Wasserlisse vor; wo polnisches Sprachgebiet anfängt, tritt scharf umrissen der Wassermann (wodne chłup, Topielec oder Utopletz) auf.

Wie der Wassermann, wenn auch nicht die kleinen Kinder, so doch wenigstens das neugeborene Vieh bringt (Glatzer Vierteljahrsschrift, III, S. 140), so zieht er die lebenden Wesen, besonders die Kinder, wenn sie an seinem Ufer spielen, an einem unsichtbaren Stricke in die Tiefe. Für diesen Glauben bringt W. Müller in Geschichte und System der altdeutschen Religion, Göttingen 1844, S. 375 (Anm. 4) ein älteres Zeugnis aus der vita S. Sulpicii bituricensis († 614) in act. Bened. sec. 2, p. 172 bei: „si aliquis causa qualibet ingrederetur eundem (sc. gurgitem), repente funibus daemoniacis circumplexus amittebat crudeliter vitam.“ Statt eines Strickes bedient sich der Wassermann auch, wie die nordische Meeresgöttin Rân, eines Netzes, vgl. Kuhn, Märk. Sagen, S. 371, oder, in Niedersachsen, aber auch in Mittel- und Oberdeutschland, eines Hakens, daher Hakemann genannt (Mogk a. a. O. S. 297). Seine älteste Natur ist wild und menschenfeindlich, entsprechend der unheimlichen, oft verderblichen Gewalt der tiefen Wasser: vgl. Weinhold, Beitrag zur Nixenkunde auf Grund schlesischer Sagen in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, V, S. 122. Eigentümlich ist dem Wassermann das unheimliche Kichern und Lachen, eine lautliche Malerei des plätschernden, ans Ufer klatschend anschlagenden Wassers. Ähnlich bedeutet im Griechischen καγχλάζω „laut lachen“ und „plätschern, sprudeln“. („Sprudeln“ gebraucht man im Schlesischen auch gern für das „Kirmeln“ (Lustäusserung) und Lachen kleiner Kinder.) Auch hört man ihn im Wasser oft glucksen[1]) (Katscher, Beuthen O.-S.).

Besonders hasst der Wassermann die Müller, weil die Mühlräder den freien Fluss des Wassers hemmen, sich dienstbar machen und in den Machtbereich des Wassergeistes gleichsam störend eingreifen. Daher geht zur Julzeit das mächtigste schwedische Wasserwesen, der Neck, aus seinem stillen Wasser in alle Ströme und zerbricht die nicht gehemmten Mühl-

1) Bekanntlich führt man auf diesen Gluckton und seine ursprünglich niederdeutsche Bezeichnung kielen das Wort Kielkropf zurück (Grimm, D. Wb., 5, 681). Diese Erklärung kennt auch Fischer in seinem Buche vom Aberglauben 1791, S. 57: „— Kielkropf (so heissen die Nickertskinder, weil es in ihrem Kropf stets kiehlt oder kluchzet).“

räder: E. H. Meyer, German. Mythologie, S. 131. Von der Feindschaft des Wassermanns gegen den Müller weiss das Volk viel zu erzählen.

Der Wassermann stritt sich oft mit einem Müller herum, der gegen ihn rücksichtslos war und seiner Macht spottete. Eines Tages hatte der Müller am Mühlrade etwas zu thun und musste ins Wasser. Da stieg es plötzlich höher und höher, umflutete ihn von allen Seiten und drohte ihn zu ersticken. Da merkte der Müller die Nähe des Wassermanns, beschwor ihn, sein Leben zu schonen, und versprach, ihm dafür sieben Leben zu opfern.[1]) Sofort fiel das Wasser, und der Müller konnte sein Rad ausbessern und den Bach verlassen. Kurz darauf warf seine Hündin sieben Junge. Er trug diese zum Mühlbach und warf sie mit den spöttischen Worten hinein: „Hier, Wassermann, hast du die sieben Versprochenen!“ Nicht lange darauf fiel ein Kind des Müllers in den Mühlgraben und ertrank. Ihm folgte bald das zweite und dritte in den nassen Tod. Da wurde es dem Müller nur zu klar, dass sich der Wassermann die versprochenen Opfer hole. So sehr sich auch die zwei letzten Kinder der Müllersleute vor dem Wasser in acht nahmen und von den anderen bewacht wurden, bald zog man sie als Leichen ans Ufer. Als man das fünfte Kind aus dem Wasser hob, glitt die Müllerin aus, fiel in den Graben und ertrank. Voller Verzweiflung stürzte sich der Müller jetzt selber ins Wasser, und der Wassermann hatte die sieben versprochenen Leben (Beuthen O.-S., Tarnowitz, Rybnik, Sorau).

Tritt in dieser verbreiteten Sage die leibliche Erscheinung des Wassermanns hinter seinem Elemente ganz zurück, so zeigen ihn andere Sagen in verschiedenen Gestalten. Oft erscheint er in Oberschlesien als Fisch, der am Ufer auf- und niederschnellt, um Vorübergehende anzulocken, ihn fangen zu wollen; vgl. dazu Weinhold a. a. O. S. 123, wo reichliche, aber nur norddeutsche Litteraturangaben verzeichnet sind. Ein anderes Wassertier, dessen Gestalt der Nix annimmt, ist die Gans (Beuthen O.-S.). Die Vogelgestalt bezeugt auch folgende Erzählung eines Gewährsmannes aus der Umgegend von Beuthen (1900): „Vor 30 Jahren, als ich noch ein Kind war, wateten wir zu unserem Vergnügen in den Dorfteich. Plötzlich erhob sich aus dem Wasser eine Gestalt, das war der Wassermann. Er sah aus wie ein grosser Adler, hatte auf dem Kopfe eine rote Zipfelmütze und stand auf den Beinen. Er flatterte mit den Flügeln und schlug um sich, und als wir flüchteten, verschwand er lachend im Wasser.“

Um Beuthen, Tarnowitz und Lublinitz stellt sich die Einbildung des Volkes den Wassermann auch als Hund vor, in der Gegend um Ratibor als schwarzen Pudel. Mir wurde voriges Jahr erzählt: Vater, Mutter und Tochter gingen an einem Sommerabende (d. h. nach dem Abendläuten) an der Bache spazieren. Da erblickten sie im Wasser den Wassermann.

1) Vgl. zu diesem Zuge Grimm, Kinder- und Hausmärchen, No. 181.

er sah aus wie ein Hund. Er schwamm aber nicht, wie es ein Hund zu thun pflegt, sondern watete in dem Bache hin wie ein Mensch, auf den Hinterbeinen aufrecht stehend. Was aber das Merkwürdigste war, er erschien jeder Person in anderer Grösse und Farbe. Auch der schottische waterkelpie erscheint als Seehund, vgl. E. H. Meyer a. a. O. S. 131. Öfters nimmt der Wassermann die Gestalt eines Pferdes an. So heisst er im schottischen Hochland geradezu riverhorse, und auch auf Island hat der in Rossgestalt erscheinende nykur den Namen „Wasserpferd“ (vatnahestr), Mogk, Grundriss, III, S. 296; vgl. auch Liebrecht, Gervasius, S. 133.

Auch dazu stimmt der schlesische Glaube. Im polnischen Oberschlesien wird folgendes gern erzählt: Ein Mann ging über Land; sein Weg führte an einem Bache hin. Da sah er am Ufer im Sande einen grossen Fisch auf- und abschnellen. Er eilte hinzu, packte geschwind den Fisch und steckte ihn in seinen Brotsack, den er umgehängt hatte. Als er erfreut weiterschritt, wurde ihm der Sack immer schwerer. Plötzlich hörte er aus dem Wasser eine Stimme fragen: „Mann, wo steckst du denn?“ — „Seit einer halben Stunde hier im Sacke!“ antwortete es an seiner Seite. Da wurde es dem Manne grauerlich; auch war die Last nicht mehr zu ertragen. Er warf den vermeintlichen Fisch hin und sieh da! ein kleines nacktes Männlein sprang lachend zu seinem Weibe ins Wasser: es war der Wassermann.

Nach geraumer Zeit ging der nämliche Mann wieder über Land. Auch diesmal führte ihn der Weg an einem Wasser hin, über eine Wiese. Da sah er ein gesatteltes Pferd in seiner Nähe grasen, und weit und breit war kein Mensch zu sehen, dem es hätte gehören können. Behutsam näherte er sich dem schönen Pferde und ergriff seine Zügel. Gewiss ist es aus dem Dorfe fortgelaufen, dachte er bei sich; ich will es mitnehmen. — Um bequemer fortzukommen, schwang er sich in den Sattel und ritt auf dem mutigen aber willigen Rosse dem nahen Dorfe zu. Kurz vor seinem Ziele lag der Dorfteich. Bei ihm hielt das Pferd an, der Mann stand plötzlich auf der Erde und vor ihm der Wassermann und sagte: „Neulich hast du mich getragen, heute habe ich dich getragen: wir sind quitt.“ Lachend verschwand er im Wasser. — Dieser neckische Zug am Wassermann begegnet in Sagen sehr oft. Auch zeigt diese Sage, dass der Nix einen ihm geleisteten Dienst mit gleicher Münze zurückzahlt: vgl. W. Müller, Gesch. u. System u. s. w., S. 374f.

In Zabrze wurde mir vor kurzem erzählt: Ein Müller hatte in der Nähe seiner Mühle eine Wiese. Jedesmal, wenn er das Gras abgemäht hatte und zum Trocknen liegen liess, kam in der Nacht ein fremdes schwarzes Pferd und frass ihm eine „Kappe“ Heu. Der Müller wusste sich keinen Rat und erzählte es schliesslich dem Pfarrer. Dieser riet ihm: „Nimm einen geweihten Strick, geh um Mitternacht auf die Wiese und fang das Pferd ein. Aber hüte dich, ihm jemals Wasser zu geben!“

Der Müller befolgte den Rat und fing das Pferd, das ihm bei der vielen Arbeit zu statten kam. Einmal war er in die Stadt gegangen und hatte seinem Knechte hinterlassen, er solle das Pferd füttern. Der Knecht that es, bemerkte, dass das Pferd sehr mager war und sprach halblaut vor sich hin: Wie kommt's nur, dass der Gaul bei dem Futter so mager ist? Da hörte er zu seinem Erstaunen das Pferd reden und sagen: Gieb mir etwas Wasser! Der Knecht brachte das Verlangte. Da bat ihn das Pferd, er möchte ihm doch ein bisschen den Strick abnehmen. Der Knecht that auch das. Kaum war das Pferd frei, so war es im Wasser verschwunden. Der Knecht hörte nur noch eine Stimme, die ihm zurief: Sag deinem Herrn, dass ich ihn dafür, dass er mich gefangen hat, ertränken werde! Als der Müller nach seiner Rückkehr alles erfuhr, erschrak er sehr und hütete sich vor dem Mühlgraben. Später kam er einmal an einen Fluss: da sprang ein kleiner Mann heraus und zog ihn in die Tiefe.

Diese Verwandlungsfähigkeit stellt den Wassermann neben den bekannten griechischen Meergreis Proteus, der sich in alle möglichen Gestalten zu wandeln vermochte; durch die Annahme der Rossgestalt tritt er zu dem Meerbeherrscher Poseidon, der auch als Ross erscheint. Bei allem handelt es sich um Veranschaulichungen des in rasch wechselnder Mannigfaltigkeit dahinflutenden Wassers.

Nicht immer rauscht das Wasser verderbenbringend. Sein sanft anschlagendes und in regelmässigem Wechsel zurücksinkendes Wellenspiel bestrickt das Gemüt mit übermächtigem Zauber, dem es sich willig hingiebt, ohne sich jedoch des Grauens vor der geheimnisvoll dämonischen Macht des Wassers ganz erwehren zu können. Wie dieser Steigerung des Naturgefühls die duftigsten Blüten der Dichtkunst entspriessen (man denke an Goethes „Fischer“), so entspringt ihr im Volksglauben die Auffassung der Wassergeister als lach- und tanzlustiger, frohsinniger Wesen, die besonders den vertrauten Verkehr mit warmfühlenden Menschenkindern suchen, für die die Verbindung allerdings zuletzt zumeist mit Leid endet. Hier finden zahlreiche schlesische Sagen ihre Beleuchtung und Erklärung. Ich berücksichtige nur solche vom Wassermann.

Bei Dombrowa, in der Nähe von Beuthen, ist ein Teich. An seinem Ufer hüteten drei Mägde die Kühe. Da sprang auf dem Wasser auf einmal ein kleiner lustiger Mann herum und lockte die Mädchen zum Tanze. Schon wollten sie herangehen, da kam ein Jäger aus dem Walde und warnte sie, dem Männlein zu folgen: es sei der Wassermann; er würde sie packen und in die Tiefe ziehen. Doch die eine von den Mägden ging nahe heran, und da ihr das Männlein rote Bänder und Schmuck zuwarf, folgte sie ihm aufs Wasser, und sie tanzten zusammen. Da liess sich auch die zweite verlocken und tanzte mit ihm. Jetzt wollte er sich auch mit der dritten Magd benecken. Die aber sprach: „Komm nur, du kleiner Schwindler!“ Weil sie g e s e g n e t e s B r o t bei sich hatte, warf sie ihn

damit, packte ihn dann und schlug ihn mit der linken Hand, so dass er sich nicht zu helfen wusste. Endlich liess sie ihn los, und er verschwand mit den beiden Mägden in die Tiefe. — Ähnliches erzählt man vielerorten.

Fragen wir nach der leiblichen Erscheinung, durch die er sich der menschlichen Bildung annähert, so hören wir in Schlesien:

Der Wassermann ist ein kleines ältliches Männlein von Kindergestalt. Er hat grüne Zähne, langes zottiges Haar, zuweilen mit grünen Wasserpflanzen durchflochten, trägt eine rote Kappe und rote[1]) Strümpfe; sein Gesicht ist greisalt mit Glotz- oder Fischaugen. Wegen der roten Kleidung erscheint der Wassermann in oberschlesischen Sagen auch als roter Husar (Beuthen O.-S., Zabrze). Auf die roten Strümpfe zielt auch ein schlesisches Kinderspiel, das Wassermannspiel. Ein Kind steht in einer Vertiefung, die den Wassergraben vorstellt, die anderen Kinder springen am Ufer herum und singen spottend dabei:

„Wassermannel, zieh mich rei(n)!
Ich hô-'n rût'n Strump verlorn,
Ich möcht'n garne wieder hôn."
(Kreis Leobschütz und Kreis Brieg.)

Der Wassermann hascht nach den Kindern und sucht eines von ihnen in die Tiefe zu ziehen; vgl. Weinhold, Zeitschr. V, 54.

Ähnlich tanzen an der Tauber die Kinder am Ufer herum und rufen: Wasserfrale, Wasserfrale, zieh mi nei di Tauber!" E. H. Meyer, Badisches Volksleben, 1900, S. 51f. — Im polnischen Oberschlesien, wo der Wassermann noch heute eine grosse Rolle spielt, beschreibt man ihn als ein nacktes graues Männlein, das man im Wasser glucksen höre oder in mondhellen Nächten auf dem Ufer oder auf dem Flusswehre sitzen sehe. Oft läuft es aus einem Wasser ins andere; dann trägt es ein rotes Gewand oder rote flatternde Bänder, die es auch am Ufer hinbreitet, um Kinder damit anzulocken. Gern zieht der Wassermann auch Jünglinge in die Tiefe und verheiratet sie in seinen prachtvollen Wohnungen (vgl. Wolf, Beiträge, 2, 290) mit seinen Töchtern oder behält sie zu seiner Bedienung: Lompa in Schles. Provinzalbl. 1862, S. 395; vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 357. Vor dem Palaste des Wassermanns liegt auch nach schlesischen Sagen eine Wiese; über sie müssen die (wohl ursprünglich nur vom Wassermann hinuntergezogenen) Toten. So erscheint der Wassermann als Todesgottheit wie die Rân. Dies meint auch ein hierzulande geläufiges polnisches Sprichwort: „Der kann's noch weit bringen oder: der wird schon fortkommen, wenn ihn die Liska nicht aussaugt", d. h. nicht ins Wasser zieht und durch Aussaugen des Blutes (Lebens) tötet. Vgl. zu der Redensart „der Nix hat sie gesogen" Wolf, Beiträge, 2, 292. Vielleicht hängt mit diesem Worte Liska die schlesische Form Lisse, Wasserlisse zusammen.

1) Vgl. Wolf, Beiträge, 2, 282; Liebrecht, Gervasius, S. 121.

Sie begegnet bei Gryphius im Peter Squenz: die Wasser-Lüss, bei Rössler, wie der Schnabel gewachsen, S. 165:

ünse Uder-Lisse
Treibt ôch ihre Kniff und Risse.

Bis zu Johannis fordert der Wassermann jährlich drei Opfer (Beuthen O.-S.); in der Gegend um Liegnitz, Leobschütz, Katscher begnügt er sich mit einem. Wer abends badet, fällt ihm gewöhnlich zum Opfer.

Der Wassermann ist besonders in ganz Oberschlesien zu Hause. Doch findet er sich auch in der Grafschaft, wo er einen Sack auf dem Rücken trägt, an der Neisse und an der Oder an mehreren Stellen; wer die betritt, muss sofort versinken. Um Wohlau lockt er mit dem Rufen: „Hol über!" die Menschen ins Verderben.

Wer geweihtes Brot bei sich trägt oder sich neunmal geweihtes Johannisbrot (vgl. oben Johannistag) in die Kleider näht oder zweimal gebähtes Brot isst, über den hat der Wassermann keinen Fug; vgl. Mitteil. der Schles. Gesellschaft für Volkskunde, I, S. 26. Auch mit einem geweihten Stricke ist er zu fangen, mit der linken Hand zu bewältigen, oben 204. 206.

Zabrze O.-S.

St. Hubertus-Schlüssel.

Von Dr. **Max Höfler.**

Umstehende Abbildung giebt zwei St. Hubertus-Schlüssel wieder, welche mir durch Vermittelung des Herrn Reuling aus dem Besitze des Herrn Weber, Forstmeister im Spessart, überlassen wurden. Dieselben waren begleitet von einer gedruckten Gebrauchsanweisung, die auf ihrer Aussenseite beschrieben ist. Diese sogen. „Schlüssel" sind aus Eisen gefertigte, 12 bezw. 5 *cm* lange Nägel, deren Köpfe petschaftartig verbreitert und flach sind. Diese Fläche dient als Brandmarke und soll ein Jägerhorn darstellen, welches an einer Schlinge hängt. Nach der erwähnten, nachstehend abgedruckten Gebrauchsanweisung wird dieser Nagel an dieser Fläche glühend gemacht und bei der Hundswut der Tiere entweder auf die Bissstelle oder — was ganz wichtig ist — auf die Stirn des wütenden Tieres bis zur schmerzauslösenden Nervenschicht der Haut aufgedrückt, ersteres als Cauterium der Bissstelle, letzteres als Brandmarke auf der Stelle der Hirn- und Nervengeister. Es würde den verfügbaren Raum weit überschreiten, wollte ich hier Alter, Zweck und Ursprung dieses Hubertuskultes und der volksmedizinischen Behandlung der Hundswut

eingehender besprechen; ich erlaube mir diesbezüglich auf die beste Monographie zu verweisen: La rage et St. Hubert (Paris, A. Picard 1887) von Henri Gaidoz, der das Thema gründlich und meisterhaft behandelte. Hier möge nur kurz erwähnt sein, dass die ursprüngliche und älteste Legende des St. Hubert nichts von dessen Jäger- und Hunde-Patronat weiss, dass sein Kult im wildreichen Hochwalde der Ardennen entstand, von wo er sich durch Frankreich und Deutschland namentlich unter den Jägern und Forstleuten, welche die Gefahr wütender Wölfe und Hunde kannten, ausbreitete; dass dieser horntragende Nagel unter Beibehaltung des Namens „St. Hubertus-Schlüssel“ den eigentlichen „goldenen“ Schlüssel verdrängte, welchen nach der späteren Legende St. Hubert vom heil. Petrus, bezw. von einem seiner Nachfolger, erhielt, der aber verschwunden sein soll und durch einen in Sainte Croix de Liège aufbewahrten „kupfernen“ Schlüssel aus dem IX. Jahrh. ersetzt worden war. Solche bei der Hundswut der Tiere und des Menschen benutzte sogen. Schlüssel gab es auch in Deutschland und seinen Nachbarländern mehrere, so gab es einen St. Hubertusschlüssel in Wappendorf, sowie in Gröningen (Würtemberg), der hohleisenartig war und mit dem der Schmied die gebissenen Personen unter dem linken Daumenballen brannte; einen St. Peters-Schlüssel (hauptsächlich in Frankreich und Italien, ausserdem im Maestricht); St. Martins-Schlüssel im Bordeaux-Lande; St. Dionys-Schlüssel in Rozières im Jura, St. Ullrichs-Schlüssel in Augsburg und (1829) in Wessobrunn in Oberbayern. Auch mit dem Aldinger Schlüssel von Aldingen bei Tübingen brannte man (1756) die bei Menschen gesetzten Wunden, die vom Bisse wütender Tiere herstammten; auch holte man sich diesen Schlüssel von Aldingen zu diesem Zwecke. Über St. Ruprecht-Schlüssel (1879) zu Westhausen bei Ellwangen schreibt A. Birlinger (Aus Schwaben, I. 106). Aber nicht bloss der Heilige wechselte, auch die Form dieser „Schlüssel“ war wechselnd: hornartig, kreuzförmig, ringgestaltig u. s. w., kurzum, aus dem Wechsel der Form des Schlüssels und des Heiligen lässt sich schliessen, dass es sich bei dieser volksmedizinischen Behandlung der Hundswut um



eine je nach der Lokalität verschiedene Ausübung einer älteren, von einer Kultperson vollzogenen Schädel-Kauterisationsmethode handelt. Diese schloss sich wahrscheinlich an die uralte Trepanation des Schädels der Besessenen an oder wird sich vielmehr von dieser ableiten. Man wollte ehemals wohl den im Schädel sitzenden Dämon durch eine künstliche Öffnung desselben herausbefördern oder vertreiben; vielleicht ist das Brennen der Stirn bei wütenden Menschen, Pferden, Hunden und bei drehwurmkranken Schafen (!) nur das Überbleibsel der früheren eigentlichen Trepanation, deren Ausführung oder Technik nur wenigen eigen war und die dann allmählich vom Stirnschnitte und von der Brandmarke ersetzt wurde. Doch ist dies, wie gesagt, nur eine hier ausgesprochene Vermutung.

Es folgt nunmehr zum Schlusse die dem St. Hubertus-Schlüssel beigegebene Gebrauchsanweisung.

Gründlicher Bericht
Zum Brauch der Schlüsselen des Heiligen
Huberti.

Die eisene Schlüsselen oder Hörner | so die Heilige Stol des Heiligen Huberti berührt | und unter gewöhnlichem Gebett gesegnet worden | haben die Krafft | das Vieh | so damit bezeichnet | von allem Wüten zu beschützen | das Vieh | aber so mit rasender Sucht oder Zufall behafft | also gleich zu heilen: oder wenn es stirbt | nachdem es damit bezeichnet | geschehet solches ohne Schaden.

Folget wie man sich dieses Schlüssels
gebrauchen soll.

Sobald als man spüret, daß einiges Vieh von einem anderen so wütend | gebissen worden | muss der Schlüssel glüend gemacht werden | und so es füglich geschehen mag auff den Schaden | so aber nicht | auff der Stirn | biß zum lebhaften Fleisch gedruckt werden.

Nachmahlen aber fünff oder neun Tag lang | nach ewrer Andacht betten fünff Vatter-Unser und Englische Gruß | zu der Ehren Gottes | seiner glorwürdigen Mutter | und des Heiligen Huberti, und in währenden fünff oder neun Tagen dem gebissenen Viehe täglich vor allem anderen Essen | ein Stück gesegneten Brods | oder aber gesegnete Haber langen. Es muß also gleich geschehen | dennn die Erfarnuß lernet | daß es gefährlich seye | lang zu warten.

Es wird auch gar nützlich seyn | daß das beschädigte Viehe inwährenden neun Tagen eingeschlossen werde | auff daß das Gifft nicht durch unmäßige Bewegung auß gebreitet werde.

Hierneben wird auch angezeigt | daß kein bessere Artzney oder Mittel zu finden | gegen allem rasenden Zufall | als daß man sich bey zeit in die Bruderschafft des Heiligen Huberti einschreiben lasse | und wegen ihres Viehes einen jährlichen Zinß nach ihrem Belieben und Andacht außrichte | gleichwie in vielen Orten zu geschehen pfleget | welche deßwegen befreyet worden seynd | und täglich befreyet werden: daß aber solches geschehe | Gott dem Herrn die Ehre und dem Heiligen Huberto.

Solche Wirckung angesehen ist gnugsamb kundbahr | in welcher Ehr der gemelte Schlüssel gehalten werden soll | wird auch hierneben angezeigt | daß nichts anders damit zu brennen als allerley Vieh, da zu selbiger Schlüssel allein ist verordiniret worden.

(Auf der Rückseite mit Tinte geschrieben)

Receu de Mr. Devver poenitent. de S: Hubert[1]) le 4 juilliet 1757.

Bad Tölz.

Beiträge zur Flora der Friedhöfe in Niederösterreich.

Von E. K. Blümml.

Geradeso wie die Flora der Bauerngärten dem Gebiete der Volkskunde angehört, ebenso gehört auch die Flora der Friedhöfe am Lande dem Forschungskreise dieser Wissenschaft zu. Leider ist jedoch über diesen Gegenstand noch wenig veröffentlicht worden und sind dem Verfasser dieses nur drei diesbezügliche Arbeiten bekannt und zwar: 1. Franz Unger, Die Pflanze als Todtenschmuck und Gräberzier, Wien 1867, 27 S.; 2. Franz Woenig, Die Pusztenflora der grossen ungarischen Tiefebene, Leipzig 1900, worin als 5. Kapitel „Ein Blick in die Pusztengärten und Friedhöfe" (S. 39—43) und 3. meine Anzeige dieses Buches in den „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien", XXX. Band, Wien 1900, S. 157 bis 158, die einige diesbezügliche Angaben über Niederösterreich bringt.

Verfasser dieses ist es nun gelungen, in verhältnismässig kurzer Zeit 50 solcher Friedhofspflanzen, deren Aufzählung unten folgt, in nur wenigen Friedhöfen aufzufinden. Zunächst möge auf eine Äusserung Ungers (a. a. O. S. 22) hingewiesen werden: „Ausser diesen (Cupressus, Hedera, Vinca, Buxus, Sedum, Saxifraga, Rosa canina, Ulmus, Populus, Morus, Calendula und Eucalyptus) haben sich wohl noch viele andere Pflanzen gleichfalls auf die Gräber begeben oder sonst, wie bei Leichenceremonien eingedrängt, sie sind jedoch kaum als Charakterpflanzen zu betrachten, indem sie den Sinn, den man ursprünglich in die Grabespflanzen legte, keineswegs verraten." Dazu wäre zu bemerken, dass es doch noch einige Charakterpflanzen giebt, die oben nicht angeführt wurden und zwar 1. der Rittersporn (Delphinium consolida L.), der schon den alten Griechen ge-

1) Unter „poenitent de S. Hubert" versteht sich hierbei ein zu St. Hubert (ein in den belgischen Ardennen zwischen Namur und Luxemburg gelegenes, ehemals Andage oder Andain genanntes Städtchen, wohin man 825 den Leichnam des hl. Hubertus gebracht hatte) mit dem St. Hubertus-Schlüssel oder mit dem Stirnschnitte behandelter Mann (Mr. Weber?), welcher daselbst seine Beicht (penitence) oder Busse abgelegt hatte.

meinsam mit Delphinium Ajacis L. als Trauerblume galt, 2. Lilium candidum L. (weisse Lilie), die dem Volksglauben nach der Sitz der Seele des Verstorbenen ist (man vgl. M. E. Marriage, Poetische Beziehungen des Menschen zur Pflanzen- und Tierwelt im heutigen Volkslied auf hochdeutschem Boden. Alemannia, XXVI. Jahrg., Bonn 1898, S. 127—135 und die dort angeführte Litteratur über diesen Gegenstand) und 3. Salix babylonica L. (Trauerweide). In der unten folgenden Aufzählung wurden die Charakterpflanzen mit einem + bezeichnet, während jene Pflanzen, die auf das Capitulare „De villis imperatoris" Karls des Grossen zurückgehen (gut erläutert wurde dasselbe durch Kurt Sprengel, Geschichte der Botanik, 1. Band, Altenburg und Leipzig 1817, S. 194—198 und Anton Kerner, Flora der Bauerngärten in Deutschland. Verhandlungen des zoologisch-botanischen Vereins in Wien, V. Bd., 1855, S. 787 ff.) und daher mit denen der Bauerngärten übereinstimmen, mit ++, und jene Pflanzen, die später als Zierpflanzen verwendet wurden und daher auch Eingang in die Friedhöfe fanden, mit +++ bezeichnet werden.

Wichtig erschien es dem Verfasser, bei jeder Pflanze auch den Friedhof, wo er dieselbe fand, mitzuteilen, um dadurch gleichzeitig einer Bearbeitung der Friedhofspflanzen nach geographischen Gesichtspunkten vorzuarbeiten. Bei jenen Pflanzen, die sich in allen diesbezüglich durchsuchten Friedhöfen fanden, wurde von einer Mitteilung der Fundorte Abstand genommen. Die auf Friedhofspflanzen durchsuchten niederösterreichischen Friedhöfe sind nun folgende: E. = Egelsee (V. O. M. B., Bezirkshauptmannschaft und Bezirksgericht Krems), R. = Roseldorf, Br. = Braunsdorf, G. = Goggendorf und Si. = Sitzendorf (alle im V. U. M. B., Bezirkshauptmannschaft und Gerichtsbezirk Ober-Hollabrunn), Fr. = Frauendorf und N.-S. = Nieder-Schleinz (V. U. M. B., Bezirkshauptmannschaft Ober-Hollabrunn, Gerichtsbezirk Unter-Ravelsbach) und B. = Burgschleunitz (V. O. M. B., Bezirkshauptmannschaft Horn, Gerichtsbezirk Eggenburg).

+++ 1. Antirrhinum majus L., Löwenmaul. Si (für Ungarn Woenig a. a. O. S. 40).
+++ 2. Aster bellidiflorus Willd., Aster. Si. (für N.-Ö. Blümml a. a. O. S. 157).
+++ 3. Aster chinensis L. und
+++ 4. Aster Tripolium L., Aster. Si, G., Br., R., B., N.-S., Fr. (für N.-Ö. Blümml a. a. O. S. 157).
+++ 5. Begonia boliviensis D.C., Begonie. Si.
6. Borago officinalis L., Boretsch. Si.
+ 7. Buxus sempervirens L, Buchs. E., Si. (für Ungarn Woenig a. a. O. S. 41 und Unger a. a. O. S. 20 führt diese Pflanze als eine in Europa beliebte Grabespflanze an).
+ 8. Calendula officinalis L., Totenblume. Allgemein (für N.-Ö. G. Beck, Ritter von Managetta, Flora von Nieder-Österreich, II. Bd., Wien 1893, S. 1223; für Ungarn Woenig a. a. O. S. 39; für Süddeutschland im allgemeinen Unger a. a. O. S. 20).
+++ 9. Canna indica L. E.
+++ 10. Cheiranthus Cheiri L., Goldlack. Si.

+++ 11. Chrysanthemum coronarium L., Goldblume. Si.
+ 12. Delphinium consolida L., Rittersporn. Br., Fr., Si.
+++ 13. Dianthus barbatus L., Bartnelke. E., Fr., G.
+++ 14. Dianthus caryophyllus L., Nelke. E, Si.
15. Eupaterium cannabinum L, Wasserdost. E.
+++ 16. Gladiolus communis L., Schwertlilie. Br., G., Si., Fr, N.-S., B., E.
+ 17. Hedera helix L., Epheu. B, R., Si. (Unger a. a. O. S. 21 für Griechenland).
+++ 18. Helianthus tuberosus L., Topinambur. G.
+++ 19. Hyssopus officinalis L., Hyssop. Fr., Si. (für Ungarn Woenig a. a. O. S. 40).
+++ 20. Iberis umbellata L., Bauernsenf. G.
+++ 21. Impatiens balsamina L., Balsamine. Br., G., Si.
22. Lactuca muralis Gärtn., Mauersalat. G. (dürfte wild und nicht angepflanzt sein).
+ 23. Lilium candidum L., Weisse Lilie. Si.
+++ 24. Linum usitatissimum L, Flachs. Fr., G., Si.
+++ 25. Malva Alcea L, Pappelrose. Si.
+++ 26. Matthiola annua Sweet., Blauer Feigel. Br., G., R, Si.
+++ 27. Nigella damascena L., Gretchen im Busch. Fr., G, Si. (für Ungarn Woenig a. a. O. S. 40).
+++ 28. Paeonia officinalis L., Pfingstrose. Fr., G., Si.
++ 29. Papaver somniferum L, Mohn. Br., Si.
+++ 30. Pelargonium zonale Ait, Pelargonie. Br, B., E., Fr., N.-S., R., Si.
31. Rheum australe Don., Rhabarber. Si.
+++ 32. Robinia pseudacacia L, Akazie. Fr.
+ 33. Rosa canina L, Hundsrose. Fr., G., Si. Nach Unger a. a. O. S. 18—19 war die Hundsrose auch im alten Griechenland eine Grabespflanze, wie aus interessanten Stelen von Kypros hervorgeht. Die Früchte dieser Pflanze werden gleichzeitig mit denen von Symphoricarpus racemosa Mchx. (s. No. 41) und denen von Ligustrum vulgare L. (in Wien) zu Allerheiligen zum Verfertigen von auf den Gräbern eingelegten Kreuzen und Kränzen verwendet (allgemein).
+++ 34. Rosa centifolia L., Rose. Br, G., Si.
+ 35. Salix babylonica L., Trauerweide. E., Si. (für Ungarn Woenig a. a. O. S. 40, für N.-Ö. Blümml a. a. O. S. 157).
+++ 36. Saponaria officinalis L., Seifenkraut. Br., B., Fr., G., Si. (für N.-Ö. Blümml a. a. O. S. 157; war ehemals eine Gartenpflanze, und schon Carus Sterne, Herbst- und Winterblumen, Prag 1886, S. 368 weist darauf hin, dass sie sich in Friedhöfen findet).
++ 37. Satureja hortensis L., Sadarei. G.
+++ 38. Sedum album L., Mauerpfeffer. Si.
+++ 39. Sedum japonicum Sieb. Fr., G., Si. (Unger a. a. O. S. 22 führt für die österreichischen und bayerischen Gebirgsländer Sedum sexangulare L. und S. Telephium L. an).
40. Silene otites Sm., Leimkraut. Si.
+++ 41. Symphoricarpus racemosa Mchx., Schneebeerstrauch. R., Si. Der Strauch heisst „Schneebäll", die Früchte „Todtnbiär" und werden letztere zu Allerheiligen in Form von Kreuzen auf die Gräber gelegt (Oberhollabrunner Bezirk allgemein). Diese beiden Volksnamen finden sich bei F. Höfer und M. Kronfeld, Die Volksnamen der niederösterreichischen Pflanzen, Wien 1889, nicht.

+++ 42. Tagetes patula L., Studentenblume. Fr.

++ 43. Tanacetum vulgare L. (Chrysanthemum vulgare Bernh.), Katzenschwanz. E.

+ 44. Thuja occidentalis L. Br., B., E., Fr., N.-S., R., Si. (für N.-Ö. G. Beck a. a. O. I. Bd., Wien 1890, S. 10). Nach Unger a. a. O. S. 13—14 ersetzt diese Pflanze im kalten Klima Cupressus fastigiata D.C.

+++ 45. Typhoides arundinacea Mönch. (Phalaris arundinacea L.) var. picta L., Bandgras. E., Si.

46. Verbascum thapsiforme Schrad., Königskerze. Fr. (wohl wild und nicht angepflanzt).

+++ 47. Verbena chamaedryfolia Juss., Eisenkraut. Si.

+ 48. Vinca minor L., Singrün. E., Fr., G., Si. War ehemals bei Bestattungen sehr beliebt, und im 18. Jahrhundert durften weder Jungfrauen noch Jünglinge bestattet werden, deren Leichen nicht mit einem Kranze dieses Krautes geschmückt waren (s. Unger a. a. O. S. 20—21).

+++ 49. Viola tricolor L., Dreifaltigkeitsblume. Br., G., Si.

+++ 50. Viola odorata L., Veilchen. Si. Vielleicht könnte auch das Veilchen als Charakterpflanze aufgeführt werden, es möge dabei an Shakespeare, Hamlet, V. Aufzug, 1. Scene (Shakespeares dramatische Werke, herausg. durch die deutsche Shakespeare-Gesellschaft, VI. Bd., Berlin 1869, S. 146) erinnert werden, wo Laertes in Bezug auf seine Schwester Ophelia sagt:

> Legt sie in den Grund,
> Und ihrer schönen unbefleckten Hülle
> Entspriessen Veilchen!

Soweit reichen die Ergebnisse der bisherigen Erforschung der Friedhofsflora in Nieder-Österreich, die gewiss noch eine Erweiterung und Vertiefung zulassen werden, was auch von Seite des Verfassers angestrebt wird.

Wien.

Kleine Mitteilungen.

Karl Julius Schröer †.

Am 16. Dezember 1900 starb zu Wien K. J. Schröer, emer. ord. Professor der deutschen Litteratur an der technischen Hochschule, der auch an unsrer Zeitschrift mitgearbeitet und die Wissenschaft der Volkskunde in verschiedenen Zweigen gefördert hat. Wir widmen ihm ein Wort der Erinnerung.

K. J. Schröer war ein Deutschungar. Die Eltern waren Tobias Gottfried Schröer, Professor am Presburger evangelischen Lyceum, unter dem Namen Christian Oeser als Verfasser eines litterargeschichtlich-ästhetischen Lehrbuches bekannt, und Eleonore Theresia Langwieser, jene geistvolle Frau, mit der K. v. Holtei in langem Briefwechsel gestanden. In Presburg ward diesem Paare der Sohn Karl Julius am 11. Januar 1825 geboren. Er erhielt seine Bildung auf dem evang. Lyceum seiner Vaterstadt von 1843—46, besuchte dann die Universitäten Leipzig, Halle und Berlin

und trat darauf als Supplent seines Vaters bei dem Presburger Lyceum ein. Im Sommer 1849 schickte ihn der Statthalter von Ungarn, Baron Geringer, unerwartet mit wichtigen Briefen in das österreichische Hauptquartier zum Höchstkommandierenden, Feldzeugmeister v. Haynau, und dieser behielt ihn als seinen Sekretär bei sich. Erst im September gelang es ihm, davon enthoben zu werden. Er ward dann zum supplir. Professor für deutsche Litteratur an der Pester Universität ernannt. Seine definitive Anstellung, die der Universitätssenat im Oktober 1851 in Wien beantragte, scheiterte aber bei Graf Thun an seinem protestantischen Bekenntnis. So nahm er denn Anfang 1852 die Professur der deutschen Sprache und Litteratur an der Presburger Oberrealschule an, in der er bis 1861 blieb, wo ihm das beginnende Anstürmen des Magyarentums gegen alles Deutsche seine Stellung verleidete. Er bewarb sich um das ausgeschriebene Direktorat der vereinigten evangelischen Schulen in Wien und erhielt es Anfang 1861. Nach fünf Jahren gab er dieses Amt auf und trat 1866 als Docent für deutsche Litteratur an die technische Hochschule über. Im November 1867 erhielt er eine ausserordentliche Professur, 1891 das Ordinariat. Nach Vollendung des 70. Jahres trat Schr. bestimmungsgemäss in den Ruhestand, Dezember 1895. Leider waren seine letzten Lebensjahre durch schwere Krankheit heimgesucht, in der die Liebe seiner trefflichen Gattin, Frau Hermine von Kohányi, und seiner Kinder sein Trost und Licht waren. An dem Tage nach der Enthüllung des Wiener Goethedenkmals, für das er jahrelang eifrig gewirkt und gekämpft, schloss er seine Augen. —

Schröer ist litterarisch sehr thätig gewesen; besonders hat er sich mit Goethe beschäftigt und in seinen Vorlesungen wie in Büchern davon Kunde gegeben. Seine sechsbändige Ausgabe von Goethes Dramen in Kürschners Nationallitteratur, dann der in drei Auflagen verbreitete kommentierte Faust seien nur angeführt. Wir müssen uns hier auf seine Beteiligung an den Arbeiten für Kenntnis der Sprache und des geistigsittlichen Lebens des Volkes beschränken. Als Presburger Schulprogramm erschien 1855 sein Beitrag zur Mythologie und Sittenkunde aus dem Volksleben der Deutschen in Ungarn. Durch mein Buch: Deutsche Weihnachtspiele und -Lieder aus Süddeutschland und Schlesien (Graz 1853) angeregt, forschte er in deutschen Gegenden Ungarns nach entsprechendem, und die Frucht waren die wichtigen „Deutsche Weihnachtspiele aus Ungarn“ (Wien 1858, dazu ein Nachtrag in einem Presburger Programm, Presburg 1858. 4⁰). Im selben Jahre erschienen die Ergebnisse einer Forschungsreise in die Zips, um die dortige deutsche Mundart nach Laut- und Wortbestand aufzunehmen: Beitrag zu einem Wörterbuche der deutschen Mundarten des ungrischen Berglandes, Wien 1858 (dazu Nachtrag im selben Jahre). Dazu gehören als Fortsetzungen: Versuch einer Darstellung der deutschen Mundarten des ungrischen Berglandes, Wien 1864. Die Laute der deutschen Mundarten des ungrischen Berglandes 1864 (sämtlich in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie). Später besuchte Schröer die deutsche Sprachinsel von Gottschee in Krain zu gleichem Zweck. Was er gewonnen, gab er in seinem Ausflug nach Gottschee, Beitrag zur Erforschung der Gottschewer Mundart (Wien 1869) und Weitere Mitteilungen über die Mundart von Gottschee (Wien 1870). Es sind das Arbeiten, besonders die über das ungrische Bergland und die deutschungrischen Weihnachtspiele, die ihren Wert behalten werden; sie sind von jener warmen Liebe zu dem Deutschtum mitten in fremder gefährlicher Umringung getragen, die Schröer erfüllte. Warmherzigkeit und Begeisterung für das Gute und Schöne waren hervorstechende Charakterzüge des Vielen lieben Mannes.

K. Weinhold.

Der Palmbusch in den Niederlanden.

Wir haben in unsrer Zeitschrift wiederholt Mitteilungen über den Palmbusch in Tirol, Steiermark, Österreich und Salzburg, sowie in Oberbayern erhalten (III, 44 und Tafel 1. VIII, 226. 445. X, 227). Der oberrheinische Palmen ist jüngst von E. H. Meyer in seinem Badischen Volksleben (Strassburg 1900) S. 92 f. genau beschrieben worden. So wird es denn auch nicht uninteressant sein, von dem Palmpaasch in den Niederlanden das zu vernehmen, was in der Volkskunde, Tijdschrift voor Nederlandsche Folklore (Gent, Deventer) XII, 229. XIII, 52. 81. 104 berichtet worden ist.

Der Palmpaasch ist in Nord-Niederland, namentlich im Osten, sehr bekannt. Er besteht aus einem Stock, der mit Buchsbaumzweigen (buxus sempervirens L.) und allerlei Leckereien umgeben ist und wird am Palmsonntag von Kindern in den Orten herumgetragen, indem sie singen:

Palm, palmpaschen! hei, koerei!
Nog maar eene zondag, dan krijgen wij een ei!
Eén ei is geen ei, Twee ei een half ei,
Drie ei een Paaschei!

Aber es giebt auch verschiedene Formen des Palmpaasch, worüber verwiesen wird auf Ter Gouw, Volkvermaken (1871), S. 202–205, für die gesungenen Liedchen auf Nederl. Baker-en Kinderrijmen 4. A. (1894), S. 71. 72 und auf Boekenoogen, Onze Rijmen in der Zeitschrift De Gids 1894, S. 290.

Herr Dr A. Beets in Leiden, der die Frage nach dem Osterpalm in der Volkskunde anregte, beschreibt daselbst XII, 230 einen sehr grossen Palmpaasch, den er am Palmsonnabend 1900 aus Kampen in Overyssel erhielt. Das Hauptstück daran war ein 35 *cm* hoher Schwan aus Brotteig mit 14 kleinen Schwänchen in zwei Reihen auf dem Rücken und einer Schwanfrau auf dem Kopf, alles mit Buxzweigen und Fähnchen besteckt und mit Schnüren von kleinem Gebäck, Feigen und Rosinen behangen. Das Ganze war auf einen Dreizack aus Weidenzweigen gesetzt, in dessen Mitte eine Apfelsine lag. Alles zusammen war 80 *cm* hoch.

Im Anschluss hieran beschrieb (Volkskunde XIII, 52) Herr L. Knappert in Assen (Drenthe) einen Palmpaasch, den er Ostern 1889 in Purmerend kaufte. An einem 60 *cm* langen Stock waren von unten an gerechnet befestigt ein Apfel, eine Feige, ein ausgeblasenes Ei, eine Apfelsine, wieder ein leeres Ei, ein Korintenbrötchen, dann noch ein Apfel und eine Feige, und an dem Ende ein Schwänchen aus Kuchenteig. Ausserdem zierten den Palm in dem untersten Apfel zwei Papierfähnchen, links blau, rechts orange, und zwei Stechpalmzweige. Im nächsten Apfel stak an Kupferdraht ein aus Papier geschnittenes Pferd mit zwei Stechpalmzweigen; ebenso war das Korintenbrötchen mit zwei Fähnchen, einem papiernen Pferde und mit zwei Stechpalmzweigen besteckt, die das Schwänchen beschatteten.

In Dockum in Friesland kannte man den Palmpaasch vor einigen Jahren noch; der Teigvogel hiess aber hier eine Ente.

In Deventer (Volkskunde XIII, 81) hat der Palmpaasch den alten Namen verloren und den neuen Krekelink bekommen. Ein Weissbrotgebäck in Radform ist das Hauptstück. Die Felgen sind dick, die Speichen dünn. In die Felgen sind in gewissen Abständen Hölzchen gesteckt, die durch Guirlanden aus Drähten verbunden sind, worauf Rosinen oder Korinten gezogen wurden. In den Speichen stecken hier und da Hölzchen mit Rosinen, Fähnlein aus buntem Papier und kleine Schwänchen mit einem Palmzweiglein auf dem Kopf. Ganz kleine Schwänchen sind zwischen die Speichen eingebacken. Mitten auf dem Rade sitzt eine Apfelsine

an einem Stöckchen. Das Ganze ist ziemlich dicht mit Palmzweigchen besetzt und auf einem horizontal liegenden hölzernen Andreaskreuz befestigt, das auf einem mit buntem Papier beklebten Tragstocke ruht. Wenn die Kinder mit ihrem Krekelink bei den Bauern herumgehen, singen sie:

> Pallem, Pallempaosen, ei koerei, ei koerei!
> Dan houwe (= hebben we) nog ieene zündag, dan houwe'n ei.
> Ieen ei, dat is gien ei,
> Maar twiee ei, dat is'n pallempaos-ei.

Im Limburgschen werden nach der Beschreibung von Dr. J. Schrijnen (Volkskunde XIII, 106 f.) die Palmhoutjes oder Palmbessems nicht mit einem Schwan, sondern einem Hahn gekrönt. Auch in Amsterdam finden wir diesen Vogel: v. Reinsberg-Düringsfeld beschreibt die dortigen Palmpaschen als Kränze oder Brezeln aus Brotteig, in denen ein Kreuz liegt, das an einen schön verzierten Stab gebunden wird. Zwischen Kreuz und Kranz in den vier Winkeln liegen kleine gebackene Hähnchen, ebenso auf dem Kranz; oben auf dem Stock sitzt ein etwas grösserer Hahn von Teig. Der ganze Palm ist mit Buchsbaum geschmückt (Das festliche Jahr S. 124).

Am Palmsaterdag wird in Roermond und Venlo und anderen limburgischen Orten ein Markt mit Gestellen für den Palmpaasch gehalten, die aus einem Dreizack von Weidenzweigen mit vielen Palmruten daran bestehen. Diese Gestelle werden aufgeputzt, und in der Nacht bringen dann die Engel die Palmhoutjes den Kindern.

Diesem niederländischen Palmpaasch ist in der Herstellung und Ausstattung der oberrheinische Palmen verwandt, der eine 10—12 Fuss lange Gerte oder Stange von verschiedenem Holz zum Halt hat, an deren Spitze eine Krone sitzt, von der bunte Seiden- oder Papierbänder, Äpfel und bekränzte Heiligenbilder herabhängen; unter der Krone ist ein quirlförmiger Büschel von Wacholder oder Buchs befestigt. Aber der oberrheinische Palmen wird in der Kirche geweiht und seine Bestandteile haben die Kraft geweihter Dinge. Das ist bei dem niederländischen Palmpaasch vergessen, da die Orte, von denen er geschildert ist, auf protestantischem Boden liegen. Aber im katholischen Venloo tragen die Kinder ihre Palmhoutjes in die Kirche und lassen sie gleich den Palmtakjes und Palmbundels der gläubigen Menge weihen (Volkskunde XIII, 107).

In seiner einfachsten Gestalt, als buchsbaumgeschmückter Stock, ist der Palm gleich den schlesischen „Sommern“ nur die Verkündigung des Frühjahrs in der Hand gabenheischender Kinder und hat mit den kirchlichen „Palmen“ gar nichts gemein. Auch die Äpfel gehören nicht hierzu, sondern zu den Bäumchen und Zweigen der Frühjahrszeichen. Das Gebäck, das eine Gabe für die Kinder ist, welche die Lenzbotschaft bringen, hat sich in dem niederländischen Palmpaasch fast zur Hauptsache entwickelt. Die Schwangestalt ist charakteristisch für das Wasserreiche Land, in dem sich auch die Schwansage eine Heimat gesucht hatte.

K. W.

Das Notfeuer im Braunschweigischen.[1]

So viele Orte ich auch auf meinen häufigen Fusswanderungen und Radfahrten in unserem Herzogtum berührte, fast überall wussten mir die alten Leute vom „wilden Feuer“ zu erzählen, sei es aus eigener Anschauung, sei es aus Mitteilungen ihrer Eltern, mochte es nun im eigenen oder in einem naheliegenden fremden

1) Vgl. R. Andree, Braunschweiger Volkskunde, S. 312—316.

Dorfe entfacht sein. Aber der unbestimmten Angabe gegenüber, man habe bei dem Rotlaufe der Schweine durch ein Stück Holz ein Loch gebohrt und einen Flachsstrick so lange hindurchgezogen, bis es Feuer gegeben habe, und der ein wenig sichereren, man habe in Schöningen etwa 1840 in einem Hohlwege bei der Saline ein Feuer angezündet und die kranken Schafe hindurchgetrieben, stehen folgende vier bestimmteren Angaben:

In Rennau, hart an unserer Greuze, war im Jahre 1820 eine Schweineseuche. Da rieben zwei Brüder nach Sonnenuntergang zwei Hölzer so lange, bis sie in Brand gerieten. Es wurde dann Feuer in einem Hohlwege entfacht, an dessen beiden Seiten eine Hecke war, und die leidenden Schweine hindurchgetrieben und zwar mit bestem Erfolge.

In Nordsteimke war 1830 eine Schweineseuche ausgebrochen. Da entzündeten zwei Brüder dadurch Feuer, dass sie ein dünnes Brett in einem Loche im Eckständer rieben, bis es in Brand kam. Das Feuer wurde mit Zunder aufgefangen und in einem Hohlwege mit Stroh, Holzschuhen und Schuhschlarmen (alten, zerrissenen Schuhen) genährt. Dreimal wurden die Schweine hindurchgetrieben.

In Papenrode wurde 1850 ein Notfeuer entzündet. Zwei Brüder setzten an der Drehbank des Stellmachers zwei Hölzer in Brand, fingen das Feuer mit Zunder auf und trugen es nach einem Hohlwege, der von Hecken eingefasst war. Durch diesen wurden die kranken Schweine hindurchgetrieben.

In Naensen wurde das letzte Notfeuer Mitte der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts angezündet. Hier rieb der Drechsler ein Stück Holz trocken mit einem stumpfen Eisen, bis Feuer kam. Dann wurde von jedem Besitzer Stroh gebracht, und der Hirt ging mit den Schweinen durch das Feuer hindurch. Einen Teil der Asche nahm sich jeder mit und gab sie den Schweinen ins Futter.

Braunschweig. Otto Schütte.

Weiteres zu den Zauberpuppen.

Die von Feilberg (Zeitschrift X, S. 420) gegebene und von R. Andree (IX, S. 335) angedeutete Erklärung der Zauberpuppen als Dragedukker bezw. Heckemännchen findet eine geradezu entscheidende Bestätigung in einer merkwürdigen Erzählung aus Herzhorn (Holstein), die von dem dort lebenden Diakonus Hieronymus Saucke (1694—1739) in seiner „Stormaria oder Hardes-Hörnischen Chronica“ aufgezeichnet ist und sich handschriftlich in dem dortigen Pfarrarchive befindet. Müllenhoff hat in seinen Sagen (S. 209) nur den Anfang, D. Detlefsen in seiner Geschichte der holsteinischen Elbmarschen die ganze Erzählung abgedruckt (Bd. II, S. 427), der die folgende Inhaltsangabe entnommen ist.

Diese Erzählung, die bei Saucke unter dem Titel „Von der sogenannten Teuffels Poppe Mönöloke, welche die Leute vormals, umb reich zu werden, haben in ihren Kisten sitzen gehabt, auch Von den guten Johann“ steht, beginnt mit den bezeichnenden Worten: „Es hat kurz vor den keyserlichen Kriege sich allhie, ja durchgehens im lande begeben, dass ein Gespräch unter den Leuten auskommen, so dass, wenn einer stillschweigens reich geworden, man von ihm gesaget, es sehet ihm die Mönöloke aus dem Schubsack.“ Er berichtet dann, dass diese Mönöloke eine Teufelspuppe aus weissem Wachs gewesen und erzählt mit Namennennung aller Beteiligten, wie ein Mann zu einer Nachbarin geht, um sich einen Kornsack zu leihen, wie er die Frau nicht antrifft und von der Tochter an einen

Kasten gewiesen wird und dort die mit Rillen an den Füssen versehene Puppe findet.. Auf seine Frage erklärt das Kind: „Wenn meine Mutter Säcke nähet, so wächset sie den Zwirn damit, welches sehr gut." Nun bricht sich der Nachbar einen Fuss ab und nimmt ihn mit, um auch etwas von dem Zauber zu haben. Als die Mutter heimkehrt und den Sachverhalt erfährt, geht sie zu dem Nachbar und fordert den Fuss zurück. Die Sache wird aber ruchbar und gelangt durch den Verwalter, der die Puppe einzieht, an den Landdrosten. Der Nachbar muss 100 Thaler, die alte Frau eine nicht genannte Busse zahlen. Saucke fügt dann weiter hinzu, dass der Schwager des Verwalters, bei dem die Puppe deponiert blieb, sich dieser mehrfach bemächtigte und dadurch reichen Ertrag auf Fisch- und Jagdzügen hatte. Schliesslich ist die Zauberpuppe von Soldaten aus einer „kleinen Lade" geraubt und fortgeschleppt werden.

Den seltsamen Namen Mönöloke bringt Detlefsen a. a. O. mit dem gotischen manleika, dem althochdeutschen mannalîhho = Menschenbild, Mannesgleich, zusammen.

R. Mielke.

Bäuerliche Kraftspiele am Abersee (Salzburg).

An den Ufern des Abersees (S. Wolfgangssee im Salzburgischen) besonders in der vom Verkehrswege ziemlich abseits gelegenen Ortschaft Ried am Fusse des Schafberges haben sich in der Bevölkerung zwei höchst originelle Kraftspiele erhalten, die zu gelungener Durchführung eine ganz riesige Muskelstärke erfordern.

Die robuste Art dieser beiden Spiele ist so eigenartig, dass man mit Recht der Vermutung Raum geben darf, sie stammen in ihrer Urwüchsigkeit aus längst verflossenen Zeitläufen und haben sich in einer Gebirgsgegend erhalten, welche durch ihre noch bis vor wenigen Jahrzehnten bestandenen Weltabgeschiedenheit einen günstigen Boden für derartige Volkseigentümlichkeiten bot.

Hier in kurzen Zügen eine Beschreibung jener beiden Spiele, welche, wenn auch selten, so doch ab und zu bei besonderen Festlichkeiten oder Anlässen unter freiem Himmel, meist auf einer Wiese, vor versammelten Zuschauern von den kräftigsten Bauernburschen der Umgebung ausgeführt werden.

1. Das Morschen oder Mödern.

Auf die Schultern eines aufrechtstehenden Mannes (A) setzt sich ein zweiter (B) derart, dass dieser seinem Partner den Rücken kehrt. A umklammert Füsse und Schenkel des auf ihm Sitzenden, diesen so auf Schultern und Nacken festhaltend.

B lässt nunmehr seinen Oberkörper bei hochgestreckten Armen über des A Rücken herabfallen und schlägt mit geballten Fäusten wuchtig in die beiden Kniekehlen des aufrechtstehenden A in der Absicht, diesen zu Fall zu bringen. Trotz der auf ihm ruhenden Körperlast und trotz der Verschiebung des Gleichgewichtes, welche B durch das Fallenlassen seines Oberkörpers hervorbringt, ist hingegen A bestrebt, seine Kniesehnen möglichst straff anzuspannen, um so dem dawider geführten Schlage zu begegnen. Gelingt dem A dieser Widerstand nicht, knickt er er mit den Knieen ein, oder kommt derselbe gar zum Sturze, so sind seine Muskeln und Sehnen „morsch" oder „moderig", und daher der Name des Spieles.

2. Das Stockklieben oder Holzspalten.

Zur Durchführung dieses Kraftspieles sind sechs Männer erforderlich, die sich in zwei gleich starke Parteien sondern.

I. Partei. Zwei Bauernburschen (A und B) liegen mit voll ausgestrecktem Körper neben-, besser gesagt aufeinander am Boden, so dass die Füsse des A dem Kopfe des B gegenüber sind. Mit Armen und Händen umklammert jeder die Füsse seines Partners und presst sie mit voller Kraft an sich. Zwischen ihren Körpern, womit sie gleichsam einen Baumstamm oder Holzblock darstellen, liegt ein dritter Bursche (C), welcher einen in den Block eingedrungenen Keil bildet. Sein zwischen A und B eingeklemmter Körper ist möglichst spitzwinkelig abgebogen, so zwar, dass Kopf, Arme und Füsse auf der einen Seite des „Baumstammes" vorstehen, während sein Gesäss auf der entgegengesetzten hinausragt.

II. Partei. Weitere zwei Männer (D und E) fassen nunmehr den sechsten Mitspielenden (F) derart, dass sie je einen Arm und Fuss des F hochziehen, wodurch auch dessen Körper, ähnlich jenem des C in einen spitzen Winkel gebracht wird.

Nach diesen Vorbereitungen beginnt das eigentliche Spiel, indem D und E den von ihnen gehaltenen Körper des F in schwingende Bewegung setzen, die gesteigert wird, bis der Unaussprechliche des F mit voller Wucht auf das Hinterteil des C stösst, welcher dadurch aus seiner Umklammerung durch A und B geschleudert werden soll.

Die grösste Muskelkraft haben bei diesem Volksspiele die den Holzblock bildenden A und B aufzubieten, um ungeachtet des heftigen Stosses, welchen C durch F empfängt, diesen zwischen ihren Körpern festzuhalten, die Spaltung des Holzes durch den Keil gleichsam verhindernd, während C und F im wahren Sinne des Wortes eine leidende Rolle spielen müssen.

Ohne zerrissene Kleider, Verletzungen, ja selbst Blutvergiessen geht es bei diesem Kraftspiele wohl selten ab.

Salzburg. Gustav Zeller.

Volksmeinungen von der bayerisch-österreichischen Grenze.

1. Die Hallthurmer Festungswerke.

Wia noch koa Weg durch'n Wald herauf war un die vieln Händel zwischen die Boarischen herüb'n und den Bischöflich Salzburgischen drüb'n gwen san, wor die ganzi Passhöh so vermauert, dass koa Murmentel net durch hot schlieff'n könna. Da is aaf'n gross'n Thurn, der wo noch bei der Bahnstation steht, a Wächter g'standen, der jed'smal, wenn er von Weiten was hot ôrucka sehg'n oder nur vom Hören gespannt hot, zu die andern Wächter hot nüberschrei'n müss'n; die ham nachher zruckgeschrie'n und im ganz'n Wald hot's gehallt — dessweg'n hoasst's da heunt noch bei'n Hallthurn. Es wären auch die Festungsmauern net zu'n derzwingen g'wen, wenn net oamôl Oaner aus'n feindlichen Haufen den hoamlichen Gang ausg'funden hätt', der von die Untersberger Manndl'n gegraben is und mitten in die Festung führt, da wo's Nixloch liegt.[1] Daraufhin is d' Festung zu Fall

1) Das zwischen den Resten der sehr ansehnlichen Hallthurmer Festungsmauern gelegene sogen. Nixloch führt thatsächlich in einen unterirdischen Gang, durch den ein Erwachsener sich nur mühsam hindurchzwängen kann; doch ist derselbe jetzt teilweise verschüttet.

kemma, aber die Mauern siecht ma noch stundenweit im Wald, dô a Trumm un dort a Trumm; un bei der Nacht thuat's oft noch an langgezognen Schroa, wie wenn die Wächtersleut' einand rufen thaten.

2. Das Bedauern.

Beim Fuchswirt in Hallthurm war Schlachttag; eine der Dirnen, die Lisl. stand draussen vor der Thür und gab auf die Frage, warum sie nicht hineingehe, zur Antwort: „Weil drin a Fâckl abgstochen werd, un dös derbarmt mi so viel, un damit das Vieh net so arg leid'n muss, geh' i aussi." — Da sie nicht gleich verstanden ward, erklärte sie sich näher: — „Wenn Oans in der Stub'n is, das gar z' viel Bedauern mit der Kreatur hat, kô dös Schlachtvieh net versterb'n, sondern muss si umanandquälen, bis dasjenige, wo also barmherzi is, aus'n Haus geht. Mei' Vata war a Metzger, un wenn dem amôl a Kaibl net glei auf's Erst' hî worn is, hat er laut gefragt, wen von die Hausleut dös Thierl gar a so derbarmt? der soll si schleunen, dass er ausser kimmt, denn ehnder wird dös arme Viech net hin, wenn aa 's Herz eam mittendurch gestoch'n waar. Mit die Christenleut is's schier net viel anders — die leiden aa länger un versterben härter, bald zu ein grosser Jammer is. Die alt' Wirtin hot's selm verzählt, dass sie net hat heim bleib'n derf'n bei an Todesfall von ihre Leut', weil sie si so bekümmert hot, dass in ihren Beisein das Sterbende net hat verscheid'n könna."

3. Vom Auskehren.

Die Wirtin zu Melleck hôt erst a Magd gehabt, dös war eine Schlampen un eine Raffel. Die Stub'n hôt s' net alli Tag' ausgefegt, blos vor'n Sonntag, un nachher hôt s' die Thür aufgesperrt, an Reiserbes'n g'numma un Alles, was in'n Weg war, hinum herum bei der Thür ausser gekehrt. Wer aber so thut, der kehrt's Gute mit'n Bös'n aus'n Haus; ordentliche Leut' nehmen a Schauferl her, laden dös Sach bedachtsam drauf un stauben 's bei'n Fenster naus. Dessweg'n hôt aa d' Frau die Magd net g'halten; sie hôt alleweil geforchten, die kunnt' ihr z'letzt noch 's Glück ausserfeg'n.

4. Überschätzter Wert.

Im Österreichischen drüb'n war a alt's Wei', was sie mühsam mit der Milli von ihre zwoa Geiss'n ernährt hôt. Amôl so sitzt s' an der Strass'n un strickt un lasst die Geiss'n grôs'n, nachher kimmt a hocher Herr daher, der auf Sommerfrisch' in der Gegend war, un fangt mit ihr's Reden an. Wia er's gespannt hôt, dass die Alt' so arm dran is, hôt er ihr well'n a Geiss abkaufen; sie aber hôt si einbildt', er macht grad an G'spass, un zur Antwort geb'n: sie losst si' net derbleck'n. Jetz hôt er's ihr auseinand g'setzt, dass 's eam Ernst is, aber sie hôt net mög'n un gesagt, koane Geiss kô sie nit herlass'n, sie muass dervô leb'n. Darauf thut der Herr in sein' Eifer ihr recht a hoch's Gebot auf die eine Geiss — da hebt das alt' Wei' zu'n Weinen an un sagt: „Jetz hôbt's Ös derzwung'n, denn jetz muss i's geben, ob ich schon net will. Ös hôbt's die Geiss überboten, dös is gerad so wia wenn sie war beschrieen word'n — ich hätt' nia mehr a Glück dermit, also muss i' s' jetz verkaufen." Un sie hôt's Geld mit Weinen ang'numma un die Geiss dem Herrn nach Haus trieben.

5. Die Gedenkladen.[1])

Auf dem ganzen Weg von Schnaizlreut bis Lofer sind an den Häusern dunkle Holzbretter, mit und ohne Bemalung, angenagelt; es ist immer das mittelste Brett

1) Über die Toten- oder Rebretter vgl. unsre Zeitschrift IV, 463. VIII, 205—209. 346.

von denen, worauf ein Toter aufgebahrt gewesen, und trägt die Inschrift „Gedenkladen des ehrengeachteten X. X.“ oder „Christliches Andenken an die tugendsame X. X.“ — nebst dem Datum des Todes und einem frommen Spruch. Manche Hauswand ist völlig von solchen Brettern bedeckt und trägt die Totenliste einer ganzen Familie. Ein Mann aus Unken, wegen der düstern Sitte befragt, antwortete mit der Gegenfrage: „Soll eines Menschen Andenken denn in seinem Haus nicht zurückbleiben?“ — und fügte hinzu: ein solches Brett aus Mutwillen oder Eigennutz zu entfernen, sei schwere Sünde, wofür die Seele des verunehrten Gestorbenen dem Thäter keine Ruhe lassen werde.

München. Helene Raff.

Sterbende werden auf die Erde gelegt.

In der Vita Bennonis episcopi Osnabrugensis cap. 38 (Monumenta German. hist. Script. XII. 81), die im 11. Jahrh. vom Abt Norbert von Iburg geschrieben ist[1]), wird erzählt, dass der Bischof Benno, als er im Sterben liegt, unter den Gebeten des Abts und der Mönche aus dem Bett auf eine Decke am Fussboden gelegt wird (in tapetico deponitur) und dort verscheidet.

Der Brauch, Sterbende aus dem Bett zu heben und auf Stroh auf den Boden zu legen, ist noch heute aus mehreren deutschen Landschaften nachweisbar (A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, § 724) und gehört zu den mancherlei Volksmitteln, den Todeskampf zu beschleunigen und zu erleichtern.

In Ostpreussen wird der Sterbende zuweilen, wenn er zu schwer stirbt, aus dem Bett gehoben und auf Stroh oder ein Kissen auf die Erde gelegt (E. Lemke, Volkstümliches in Ostpreussen, 1, 56. Mohrungen 1884). Um einem Sterbenden den Tod zu erleichtern, bettet man ihn in Schlesien (Bunzlauer Gegend) auf Stroh auf den Wechsel, d. i. auf die Stelle, wo die Enden der Stubendiele mit der Querdiele zusammenstossen (Mitteil. d. Schles. Gesellschaft f. Volkskunde VIII, 14). In sächsischen Dörfern Siebenbürgens legt man, wenn anderes nicht hilft, den schwer Sterbenden vom Federbett weg auf Erbsstroh, denn unter den Federn könnten Taubenfedern sein, auf denen ein Mensch nicht ersterben kann. Schwersterbende Kinder legt man samt dem Bette auf die Stelle, wo sonst der Tisch steht, also auf den Fussboden (G. Schuller, Volkstümlicher Glaube und Brauch bei Tod und Begräbnis im Siebenbürger Sachsenlande, Schässburg 1863, S. 40).

In der Oberpfalz legt man den Kranken, der nicht ersterben kann, auf den Fussboden auf Stroh (Bavaria II, 1, S. 322).

Ein eigentümliches Missverständnis hat den Brauch im Vogtlande, wo er bis ins 19. Jahrh. bekannt war, verändert: wenn einem Sterbenden der Tod schwer wurde, stieg jemand auf den Hausboden und drehte eine Schindel im Dache um. An die Stelle des Fussbodens der Stube ward hier der Dachboden gesetzt und und dann ein Sympathiemittel für Erreichung des Zwecks erfunden (Witzschel, Sagen, Sitten und Gebräuche in Thüringen, S. 261. Wien 1878). K. W.

1) Scheffer-Boichorst, Norberts Vita Bennonis eine Fälschung? in den Berliner Sitzungs-Berichten 1, 132 ff. 1901.

Über das echte Tirolerlied.

In den Innsbrucker Nachrichten vom 13. 14. März 1901. No. 60. 61 unter dem Strich hat sich Herr Hans Zangerle über die Pflege des echten deutschen Volksliedes in Tirol und über die Bedrängnis und Gefährdung desselben mit voller Kenntnis der Verhältnisse ausgesprochen. Die Feinde sind die gewerbsmässig in grossen Mengen erzeugten „Salon-Tiroler“, die von den meist unter falscher Flagge segelnden, in irgend einer imitierten Tiroler Tracht in der Welt herumreisenden „Tiroler National-Sängergesellschaften“ mit allerlei Faxen aufgetischt werden. Dann die abgeschmackten und nichtsnutzigen, nicht selten zotenhaften Wiener Bänkellieder, die von den Soldaten der seit mehreren Jahren in Wien und Linz stehenden Tiroler Kaiserjäger-Regimenter bei ihrer Heimkehr mitgebracht werden. Dem echten Tirolerliede entgegen wirken vielfach auch die zahlreichen deutschen Gesangvereine im Lande, welche die angeblichen Kärntner-, Steirer- und Oberösterreicher Lieder von Koschat, Gauby, Blümel u. a. mit Vorliebe pflegen und künstlichen Ersatz dem echten Liede vorziehen, das durch seine natürliche Lebensfreudigkeit sich scharf unterscheidet von der Empfindelei und Süsslichkeit des sogen. Liedes im Volkston. Herr Zangerle verweist als auf eine Mustersammlung des wahren Tiroler Volksgesangs auf die „Echten Tiroler Lieder. Unter Mitwirkung mehrerer Freunde herausgegeben von Franz Friedrich Kohl. Wien 1899“, die unsre Zeitschrift bereits im 10. Bande, S. 109 gebührend empfohlen hat.

Wir wollen über den Vortrag des Tirolerlieds noch einiges aus Hrn. Zangerles Aufsatz herausheben.

Der Tiroler singt sein Lied auf den Bergen ohne Instrumentbegleitung, im Thal zur „Quitarre“; im Unterinnthal und seinen Seitenthälern zur Zither. Hackbrett und Maultrommeln sind fast verschwunden. Am häufigsten wird der einstimmige, wie der meist zweistimmige weibliche Gesang von Zither und Laute begleitet.

Die Männergesänge hört man meist vierstimmig. Träger der Melodie ist der erste Tenor oder zuweilen ein kräftiger Bariton. Die hohen Töne der beiden Tenore, manchmal auch des ersten Basses (e f g) werden fast ausschliesslich mit Fistelstimme gesungen. Der erste Bass, im Volke der Grade oder der Aushalter genannt, singt, soweit die Harmonie es gestattet, fast durchaus die Quinte zur Melodie. Der zweite Bass singt ganz schlicht den Grundton.

Der Jodler scheint früher in Tirol durchaus nicht so häufig gewesen, als heute, wo er selbst im Schnaderhüpfl manchmal jedem Strophenverse zugefügt wird. Ja es werden in Tirol selbst Jodler, ohne sich einem Liede mit Worten anzuschliessen, ein-, zwei- und auch drei- und vierstimmig gesungen. Trotz aller Vorliebe der heutigen Tiroler für den Jodler ist derselbe nach dem Urteil von Hrn. Z. nicht so reich entwickelt als in Steiermark. K. W.

Wochenzettel für den kärntischen Bauerntisch.

Aus der Gemeinde Stockenboj.

Erstes Frühstück (Frúastik) bei Tagesanbruch, Sommers um 4—5 Uhr.

Plenten, d. i. schmarrenartige Polenta aus Mais(Türken oder Kukurutz)-Mehl, mit abgekochter (gsottner) süsser Milch.

Zweites Frühstück (Vorjausen oder Hálbmittág) um 9—10 Uhr.
Schwarzbrot (Roggenbrot) mit saurer Milch oder mit Käse (Kås) oder mit Gselchtm (Räucherfleisch) oder mit Speck und mit Schnaps, d. i. echtem Obst- oder Beerenbranntwein, der leider vom Kärntner Landvolk übermässig genossen wird.

Mittagessen (Jausen, slovenisch jushina. Ableitung von jug, Süd, Mittag).
Tägliches Vorricht oder Vormahl ist im Sommer Salat mit selbstgemachtem Essig und saurem Rahm oder Leinöl. Das eigentliche Mahl besteht

Sonntags aus Gerstbrein, d. i. Brei oder Mus aus enthülster Gerste (g'rolltem Gerschtl), gekocht in der Brühe von gselchtem Schwein- oder Rindfleisch, welches in Würfel geschnitten, eingelegt wird. Dazu im Sommer grüner Kopfsalat oder frische Gurken (Murkn), im Herbst Krautsalat (Köpflsalat) mit Kartoffeln (Grundbirn, Flötzbirn) oder Ronen (roten Rüben) und Brot.

Montags: Störzerknödel, d. s. Knödel aus Mehl und gesottenem oder geselchtem Fleisch in der Fleischbrühe, mit Sauerkraut oder Salat.

Dienstags (Erchtigs): Plenten mit Schmalz (zerlassener Butter) oder Speck und saure Milch.

Mittwochs (Mittigs): Nudeln, d. s. Nocken gefüllt meist mit Schotten oder Topfen (weichem Molkenkäse), gemischt mit Brei aus Hirse oder Pfenich (Kolbenhirse, panicum) und Kerbelkraut, oder gefüllt mit Klötznmöl (zerriebenen gedörrten Birnen) und Kartoffelbrei, oder mit Mohn (mågn) oder Obstgehäcksel.

Donnerstags (Pfinztigs), wie Sonntags.

Freitags, wie Mittwochs.

Samstags, wie Dienstags, oder Mehlbrein (Mus aus Maismehl) gemischt mit Hirse. Wird statt des gewöhnlichen Hirses Fenich genommen, so heisst es Kleinbrein.

Vesperbrot (Schpåtjausn) um 3—4 Uhr: Schwarzbrot mit saurer Milch oder mit Branntwein oder mit Obst.

Nachtmahl um 7—8 Uhr, gewöhnlich Hirsebrei in Wasser gekocht mit Speck; dazu saure Milch oder Milchsuppe mit Brotschnitten, oder Farferln (d. i. zerriebene Teigbrocken) mit Speck in Wasser oder ohne Speck in Milch gekocht. Ei wird selten den Farferln beigemischt.

Samstagsabend werden Plattlen (tellerförmige Kuchen), oder Germnudeln mit Salat (im Sommer) gegessen; darnach Milch mit eingebrockten Nocken oder Plattlen.

An den grossen Feiertagen, den Kirchtagen, Kindlmalen (Taufschmausen), Hochzeiten, Bestattungen (Begräbnissen) giebt es eine Menge anderer Speisen, worüber man sehe E. Schatzmayr, Deutschlands Norden und Süden, Braunschweig 1870, S. 28—31. K. W.

Das Hutzahaus im Egerland.

Sowie die Mädchen des Egerlandes zur Winterszeit ihre Rockenstuben hatten, so sammelten sich die jungen Burschen in den „Hutzahäusern“, um die langen Winternächte in Geselligkeit zu verbringen. Hutzen gehen heisst auf Besuch gehen, Schmeller, B. Wb. 1², 1195; Hutzenhäuser sind also Häuser, in denen man auf Besuche eingerichtet ist.

Die Besitzer dieser Hutzahäuser waren keine Bauersleute, sondern Häusler mit ein wenig Feldbau und einer oder zwei Kühen. Sie lebten meist in Dürftigkeit, genossen aber wegen ihres sicheren und dreisten Auftretens bei der bäuerlichen Bevölkerung ein gewisses Ansehen, wenn auch nicht bei den Alten, so doch bei den Jungen. Sie waren die in alle Verhältnisse des Dorfes und der einzelnen Familien Eingeweihten und somit oft wichtige Vertrauenspersonen, als welche sie dann jede günstige Gelegenheit in schlauer Weise für sich und ihre Zwecke ausnützten. Doch mussten sie dabei viel Unannehmlichkeiten mit hinnehmen: so eine jeden Winterabend von Neugierigen überfüllte, qualmende Stube, welche den nächsten Morgen einer gründlichen Reinigung bedurfte, manche unruhige schlaflose Nacht, manch derbes Wort. Der Vorteile halber aber nahmen sie diese und noch andere Widerwärtigkeiten gern in den Kauf.

Die Unterhaltung im Hutzahaus war verschieden. War „Geld beim Zeug", dann füllte ein „Färbl" oder „Einundzwanzig-Spiel"[1]) die Zeit des Abends aus; kam einmal der gewandte und gewohnte Erzähler der Räuber- und Schauergeschichten herein, dann lauschte alles in atemloser Stille diesem; sollte der „Nikles" irgendwo seinen Unfug treiben, von hieraus wurde er geschickt; wollte man einem Missliebigen im Dorfe einen Schabernack anthun, z. B. den Wirtschaftswagen auf das Dach stellen, hier wurde es ausgetüpfelt; konnte man zu Zeiten durch „Spiessrecken"[2]) einen guten Bissen erlangen, von hier aus gingen die Töpfe; kam die Zeit des Schweineschlachtens, des Pökelfleisches, des geräucherten Fleisches, dann wurde Lug und Trug getrieben, um Fleisch aus der Speisekammer, aus dem Fasse oder aus dem Rauchfange der Besitzer — oft der eigenen Eltern — zu bekommen; im Hutzahause war der Schmaus. Zuweilen fing man die Gänse und Enten in der Nacht aus dem Teiche oder aus dem Stalle, um sie in Gemeinschaft zu verzehren. Hier trieb man auch das „Tischlrucken"[3]) und das „Sieblaufen"[4]).

Der „Hutzavota" und die „Hutzamoutà" aber gingen bei all diesem Treiben nie leer aus. Wer keinen Teil an all dem daselbst hatte, das war die „Wawa" (Grossmutter) im Hause, die jeden Abend ihr Spinnrad drehte und allen Vorgängen gegenüber blind und taub und stumm zu sein schien. Und „hinta da Höll" (hinterm Ofen) sassen zuweilen zwei Liebende, gleichfalls für ihre Umgebung teilnahmslos, denn obwohl hierzulande gewöhnlich nur aus praktischen Rücksichten geheiratet wurde, so schlich sich doch auch nicht selten die echte Liebe in die Herzen zweier Egerländer ein.

Mühlessen bei Eger. Jos. Köhler.

Schwäbische Beiträge zu Blümml und Rott, Verwendung der Pflanzen.

(Oben S. 49ff.)

Gerade wie die Taubnessel (No. 91) giebt die Akelei (Akelei, Aquilegium vulgare) in ihren spornähnlichen Blumenblättern den „g'schlürigen" Knaben und Mädchen einen süssen Trunk.

1) „Färbl" und „Einundzwanzig-Spiel", letzteres gewöhnlich „Hoppen" genannt, zwei in früheren Zeiten hier sehr gebräuchliche Hazardspiele.

2) Beim „Spiessrecken" schickte man in die Häuser, wo Kindtauf- oder Hochzeitsschmause abgehalten wurden, Töpfe, um Kücheln, Fleisch, Knödeln u. a. zu erhalten.

3) Das „Tischlrucken" bestand darin, dass man von einem in Bewegung gesetzten Tischlein Auskunft über die Zukunft verlangte.

4) Das „Sieblaufen", ein abergläubisches Mittel, um Diebstähle zu erkundschaften.

Die Früchte der Essigbeere (Berberis vulgaris) erfreuen sich bei unserer Jugend einer sehr grossen Beliebtheit. Diese Beeren bilden stets in dem Inventar der Hosentasche eines Buben aus den Lechauen einen Hauptbestandteil.

Zu 14. Buche. Die jungen Blatttriebe werden mit besonderer Vorliebe verspeist.

Zu 25. Die Früchte der Kartoffel heissen im Ries, Gegend um Nördlingen im bayerischen Nordschwaben, Stucka und werden dort von den Kindern als Wurfgeschosse benutzt, indem man sie an spitzige Holzstäbe spiesst und fortschleudert.

Das „Hasaschättele“ (Aegopodium podagraria) liefert in seinen jungen Trieben schon um Ostern herum Material zu Nestchen für die Osterhaseneier; auch werden die Blättchen dieses Krautes zum Bemustern der mit einem Abend von Zwiebelschalen braun gefärbten Ostereier sehr häufig benutzt.

Zu 43. Herbstzeitlose. Im Ries nennt man die Früchte dieser Giftpflanze „Heemutschla“, man steckt vier kleine kurze Hölzchen darein, und das Kind bildet sich dann eine kleine Viehherde als Spielzeug.

Das Hiëtatäschla (Hirtentäschchen, capsella bursa pastoris) liefert den Gärtner spielenden Kindern in seinen Früchtchen das für den Einkauf nötige Geld.

Zu 46. Holunder. Aus etwa 30—35 *cm* langen und ungefähr 3 *cm* starken Aststücken wird das Mark herausgenommen. In die dadurch entstandene Röhre wird mittels eines Stöpsels, welcher leicht in dieser Röhre sich auf- und niederbewegen lässt und unten einen verdickten Handgriff hat, aus gewöhnlich mit Speichel angefeuchtetem Wergstück ein Pfropfen gebildet und mittels jenes Stöpsels bis an die vordere Öffnung der Röhre geschoben. Dann wird ein zweites solches Wergstück angefertigt und mit kräftigem Stosse in die Röhre hineingetrieben, so dass ein lauter Knall entsteht und die zuerst hineingestossene Wergkugel hinausgetrieben wird. Dieses Spielzeug wird „Holderknalle“ geheissen und erfreut sich bei der Rieser Jugend der grössten Beliebtheit.

Der „türkische Holder“ (Syringa vulgaris) liefert „de schwäbische Mädla“ einen sehr billigen, schönen und zugleich wohlriechenden Schmuck. Die Blütenkelche werden ineinander gesteckt, bis ein Ring oder eine Kette entsteht. Solcher Schmuck gilt als was besonders Feines, es gehört aber Kunstfertigkeit dazu.

Die Frucht des Löwenzahns gilt kleinen Kindern als Laterne und wird, wo sie nur zu erhaschen ist, gierig ausgeblasen und mit den Fingern nach dem davonfliegenden Samen gehascht.

Zu 61. Massliebchen (Bellis perennis). Die kleinen, auf dem dicken Fruchtboden aufsitzenden Blütchen werden abgelöst, in die Höhe geworfen und mit dem Handrücken aufgefangen. Wieviel nun solcher Blütchen auf dem Handrücken zu fallen kommen, soviel Kinder wird man dereinst erhalten. (Haunstetten, 6 *km* südlich von Augsburg.)

Papaver Rhoeas, Mohn. Die kleinen Mädchen machen „Docken“, d. i. Puppen, indem sie die Blumenblätter zurückbiegen; die Samenkapsel mit den Staubfäden bildet das Köpfchen und die Blumenblätter das Kleid.

Zu 81. Die Früchte Rosskastanie werden durchlöchert an Schnüre gefasst und von kleinen Kindern als Halsschmuck getragen.

Saponaria officinalis, das Seifenkraut, liefert im Sommer badenden Knaben und Mädchen billiges Seifenmaterial, denn aus dem Kraut und hauptsächlich aus der Wurzel wird ein seifenartiger Schaum gepresst, der die der Seife bedürftigen jugendlichen Körper säubern soll.

Die Wasserrosen (nuphar luteum) soll man nicht brechen, denn wo sie wachsen, hat das Wetter ins Wasser geschlagen. Aber man reisst sie doch hier und da heraus und macht aus den der Reife nahen Fruchtknoten „Butterbäpla“ und „Ölkrügla“.

Zu 95. Die Wegerichblüte wird in Oberschwaben von den Kindern als „Butterbrötle“ gegessen.

Zu 100. Der Wiesenbocksbart heisst im Ries: Guggl und auch Met, und wird meistens von den Kindern ganz und gar verzehrt; in der Gegend gegen das Allgäu zu nennt man ihn auch „Purzenstengel“.

Augsburg. August Vetter.

Zu dem Cambridger Augensegen.

(Zeitschrift XI, 79.)

Z. 5 für suzblatrun ist zu lesen scuzblatrun, wie zu lernen ist aus dem Deutschen Krankheitsnamenbuch von M. Höfler, München 1899, S. 52. 877.

Zu 6 wäre zu verweisen gewesen zunächst auf die Althochdeutschen Glossen von Steinmeyer und Sievers III, 476, 30—34: ordiolus est paruissima et purulenta collectio in pilis palpebrarum constituta in medio lata, ex utroque conducta, ordei granum simulans hertprat, wozu Steinmeyer anmerkt: bisher unbekannter Name des Gerstenkorns. Er deutete das Wort, und hält noch jetzt daran fest, als „hartes Fleisch“. Auch hier hätte von mir auf Höflers Deutsches Krankheitsnamenbuch verwiesen werden sollen, S. 879, der die Bedeutung Gerstenkorn betont und schriftlich den weissen und den roten hürbraten des St. Blasier Augensegen daraus erklärt, dass das Gerstenkorn unreif rot ist und durch die Eiterung weiss wird. Höfler verweist auch auf weitere Wortbelege in der Zeitschrift Alemannia, die ich genauer und durch andere vermehrt hier geben will.

Aus cod. palat. germ. 244: Alemannia XXV, 264 ich segen dir aus deinen augen das weis und das rodt und den frischen herbroten und das flos und das fell — S. 265. du seiest bloter, du seiest male, du seiest fliech — du seiest röde oder du seiest laider herbrate.

Ebendaher: Alemannia XXVII, 108 bistu fell oder augenfell, prafell, auggeschwer, vngenant giht, schus, wetter, der herbrant, der nagell, das hippischert, das maslaid. — S. 110. das das fell noch der nebel noch der nagel noch der herbrodt noch der zinck noch der zamse noch das geschos noch das gehilb noch das vberbluet noch die bloter noch das dobent gesuecht nicht mer in den augen zunemen.

In dem Segen gegen Fleck im Auge, den H. Zahler, Die Krankheit im Volksglauben des Simmenthals (Bern 1898), S. 106 mitteilt, heisst es: was hest in deinen augen den nagel oder den fläcken den weissen oder den rotten oder den blutsrodten oder den heirbratden und die siben und sibentziger lei gesücht.

K. W.

Nachtrag zum Traum vom Schatz auf der Brücke.

(Zu Zeitschrift X, 432.)

In den „Blättern für pommersche Volkskunde“ 9, S. 49f. teilt nun A. Brunk eine sehr interessante Fassung dieser Sage aus Garzigar in Hinterpommern mit.

Das Ergebnis spielt sich hier auf der „grünen Brücke“ in Berlin ab. Ferner werde ich erst jetzt darauf aufmerksam gemacht, dass V. Tille in Veckenstedts Zeitschrift für Volkskunde 3, S. 132—136 noch einige czechische Versionen beibringt und auf ein verwandtes Motiv in 1001 Nacht (ed. Weil. 1890, IV, S. 46/7) hinweist. A. Hauffen.

Bücheranzeigen.

L. Stieda, Anatomisch-archäologische Studien. I. Über die ältesten bildlichen Darstellungen der Leber. Mit 5 Abbildungen auf Tafel I. II. Anatomisches über alt-italische Weihgeschenke (Donaria). Mit 28 Abbildungen auf den Tafeln II. III und IV. V. Sonderabdruck aus Bonnet-Merkels Anatomischen Heften (Band 15. 16). Wiesbaden, Verlag von J. F. Bergmann. 131 S. gr. 8°.

Die Sitte, Nachbildungen menschlicher Körperteile, wie wir sie aus unseren deutschen Alpenländern und durch Heinrich Heines bekanntes Gedicht aus der Wallfahrtskirche in Kevelaar kennen, ist, wie zahlreiche archäologische Funde beweisen, auch im heidnischen Altertum gebräuchlich gewesen. Allerdings waren, soviel wir wissen, diese antiken Votivgaben nicht aus Wachs gefertigt worden, wenigstens sind uns keine solchen erhalten geblieben; was davon auf uns gekommen ist, das besteht überwiegend aus gebranntem Thon; einige wenige Stücke sind auch aus Marmor. Der Verfasser behandelt nur die in Italien gefundenen Donaria, deren er eine sehr grosse aus eigenem Augenschein kennen gelernt hat. Die Mehrzahl derselben stammt aus dem alten Tempel des Äskulap auf der Tiberinsel in Rom, dessen Cella vor vielen Jahrhunderten unterspült und in den Tiber hinabgestürzt war, und dessen in dieser Cella niedergelegten Votivgaben frommer Stifter bei den Baggerarbeiten der Tiber-Regulierung im Jahre 1888 gehoben wurden; ferner aus Veji, Civita Lavinia, Civita Castellana u. s. w. und endlich auch aus einem Heiligtum der Diana in Nemi, welche Göttin als Geburtshelferin verehrt und hierdurch auch wohl zur Helferin in allerlei anderen Leiden des Körpers wurde. Aber auch bei anderen Ausgrabungen hat man solche römischen Exvotis gefunden. Über die Häufigkeit derselben, von denen sich viele Stücke in den verschiedensten Museen Europas finden, erhalten wir eine Vorstellung, wenn wir hören, dass in dem Museo nazionale in Rom von der Nachbildung eines einzigen Körperteils (eines Unterleibsorgans der Frauen) 102 Exemplare vorhanden sind. Diese Votivgaben sind gewöhnlich aus einem rötlichen Thone hergestellt, und bei vielen Stücken vermag man noch die deutlichen Spuren einer Bemalung zu erkennen.

Es handelt sich um ganze oder halbe Köpfe, Augen, Ohren, Nasen, Lippen, Hände, Füsse, Brüste und Unterleibsorgane, und dann noch um eine sehr merkwürdige Gruppe, welche aufgeschnittene Bäuche darstellt. Für die plastische Wiedergabe von Krankheitssymptomen bieten diese Donaria keinen Anhalt; denn es handelt sich hier in allen Fällen um gesunde Körperteile. Das ist für uns

auch vollkommen begreiflich, denn der Kranke erbittet durch die Weihgabe ja natürlicherweise nicht ein krankes, sondern ein völlig gesundes Glied. Würde er ein krankes Glied opfern, dann könnte sich die Gottheit ja dieses als Beispiel für sein Gnadengeschenk wählen. Über den Zeitpunkt, wann die Kranken oder deren Angehörige derartige Exvotis in den Tempeln niedergelegt haben, ist man verschiedener Ansicht gewesen. Die einen meinten, dass es bei der Erkrankung, die anderen, dass es nach der glücklich erfolgten Heilung stattgefunden habe. Wahrscheinlich ist beides vorgekommen, doch das erstere war gewiss das bei weitem häufigere.

Übrigens haben auch wohl nicht alle diese Nachbildungen von menschlichen Körperteilen mit Erkrankungen etwas zu thun. Hände mit den ausgestreckten drei ersten und dem eingeschlagenen vierten und fünften Finger, sogen. Schwurhände, sind vielleicht das sichtbare Zeichen eines abgelegten Gelübdes gewesen, während Füsse, und namentlich solche mit angeschnürter Sandale, vermutlich das Weihgeschenk entweder für eine bevorstehende oder für eine glücklich vollendete Reise gewesen sind.

Noch nicht hinreichend sicher erklärt in ihrer anatomischen Bedeutung sind die oben erwähnten Gebilde, die in so auffallend grosser Menge sich gefunden haben. Übereinstimmung über sie herrscht nur darin, dass sie nach der allgemeinen Annahme bei Beschwerden des weiblichen Körpers geopfert worden sind. Schwer verständlich, auch in anatomischer Beziehung, sind die Darstellungen des geöffneten Unterleibs. Der Verfasser weist überzeugend nach, dass sie keinen Gegenbeweis gegen die allgemeine, wissenschaftliche Anschauung liefern, dass den alten Römern die Anatomie des menschlichen Körpers durch die Anschauung geöffneter Leichen unbekannt gewesen sei. Denn wir haben hier nicht den Ausdruck wissenschaftlicher Kenntnisse auf dem Gebinde der menschlichen Zergliederungskunst, sondern nur die schematischen Darstellungen von unwissenden Handwerkern vor uns, welche ihre Anschauungen von geschlachteten Tieren hergenommen haben. Unter welchen Umständen oder bei welchen Erkrankungen diese Stücke geopfert wurden, das ist bisher noch unaufgeklärt.

Vorangestellt hat der Verfasser die Beschreibung von drei Altertumsfunden, welche untereinander eine grosse Übereinstimmung besitzen. Es sind flache Gebilde mit abgerundeten Ecken, aus deren oberer, konvexer Fläche sich eigentümlich gestaltete, kegelförmige Fortsätze erheben. Das eine Stück, aus Bronze gefertigt, wurde bei Piacenza gefunden. Es ist von den Archäologen erst für ein Ackergerät, dann für das Modell eines etruskischen Tempels und endlich für die Darstellung einer Leber gehalten worden. Ein anderes, um vieles älteres Stück, aus Marmor, fand sich in Babylonien, und das dritte Exemplar hat die Marmorfigur eines Mannes in der Hand, die den Deckel einer etruskischen Aschenurne in dem Museum von Volterra bildet. Der Verfasser tritt dafür ein, dass es sich hier bei allen drei Stücken um die Darstellung von Schafslebern handele, und er weist durch anatomische Untersuchungen nach, dass von allen Haustieren das Schaf die in ihrer Gestalt und Form am meisten Variationen bietende Leber besitze, und dass dieselbe aus diesem Grunde in ganz hervorragender Weise geeignet sei, den Opferbeschauern als günstige Grundlage für ihre Orakelsprüche zu dienen. Die beiden Stücke aus Piacenza und Babylonien hält er für Lehrmodelle für die Priesterschüler der Haruspices; dafür spricht bei der babylonischen Leber eine Einteilung der Oberfläche in kleine Quadrate. In der Figur des Verstorbenen in Volterra muss man dann einen einstmaligen Opferpriester erkennen.

33 sehr gute Abbildungen auf 5 Tafeln, die zum grössten Teile in Autotypie ausgeführt worden sind, hat der Verfasser zum besseren Verständnis seinem Werke beigegeben. Eine Fortsetzung dieser Untersuchungen, für welche der Verfasser als Professor der Anatomie ganz besonders berufen ist, hat derselbe in Aussicht gestellt. Es muss hier, wie wir gesehen haben, noch manche volkskundliche Frage ihrer endgültigen Lösung entgegengeführt werden. Max Bartels.

Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt. Von Anton E. Schönbach. 2. Stück: Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde. Aus den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, philos.-hist. Klasse, Bd. CXLII, No. VII. Wien, Gerolds Sohn, 1900. 156 S. 8°.

Soweit als man die Predigten des grossen Minoriten Berthold für die Kulturgeschichte ausnutzte, hielt man sich an die deutschen, da von den lateinischen nicht eben viele gedruckt sind. Um so dankenswerter ist, dass Schönbach bei seinen umfänglichen und eindringenden Studien über die mittelalterliche Predigt in Deutschland unter Benutzung der gedruckten Reden und von sechs oder sieben handschriftlichen Sammlungen gerade die lateinischen Aufzeichnungen ausgebeutet hat, und zwar im besonderen für die Volkskunde. Dass er diesen Begriff nicht zu eng fasste und allerlei heranzog, was sich mit der Gelehrsamkeit des Mittelalters berührt, war wohlgethan. So finden wir gleich zu Anfang einen Hinweis auf Ansätze zum Seelenglauben in der kirchlichen Lehre und mit der Legende von der heil. Afra dürfte es zusammenhängen, wenn in Augsburg Venus Verehrung genossen haben soll. Parallel dazu Astaroth in Baiern. Nur sehr vorsichtig deutet Sch. hierbei auf die nicht unangefochtene Göttin Ostara, hätte aber die Personen- und Ortsnamen mit *Ôstar* als erstem Teil lieber nicht heranziehen sollen, da Ostar in ihnen, wie entsprechende Bildungen mit West, Süd, Nord lehren, nur Lage oder Herkunft in oder von Osten bezeichnet und ihr häufigeres Vorkommen im deutschen Osten nicht erstaunen kann. Gelehrten Anstrich hat auch noch Bertholds Deutung der deutschen Namen der Wochentage, wobei *Dienstag* — natürlich als *dies servitii* gefasst — einen merkwürdig frühen Beleg für das Eindringen dieser Bezeichnung in Bayern an Stelle des heute noch dort üblichen *Eri- Er- Erchtag* liefert. Auf eine nicht ganz sichere Stelle über Wassergeister folgt eine, die Sch. auf gespenstische Rosse beziehen möchte. Es muss aber in dem Worte *demonum* der Verbindung *equi demonum umbratici* ein Fehler stecken, nicht sowohl deswegen, weil in den verwandten Stellen bei *equi umbratici, equi umbratiles* das *demonum* fehlt, als deswegen, weil man sich gespenstische Rosse kaum als scheu und furchtsam denken wird und der Zusammenhang lehrt, dass hier leibhaftige Pferde verglichen werden. Vielleicht ist statt *demonū* zu lesen *dementes*. *Umbraticus, umbratilis* aber ist ein Pferd, wenn es an der *umbra*, mhd. *scheme*, nhd. *Schemen* leidet, einer Augenkrankheit, die es am deutlichen Sehen hindert; vgl. Lexer 2, 698. D. Wb. 8, 2538, No. 5. (Die Konjektur zu Ulrich von Lichtenstein kann ich gerade wegen der von Sch. citierten Verse aus der Virginal nicht annehmen.) An anderen Stellen aber ist wirklich vom nächtlichen Reiten der Dämonen und Hexen die Rede.

Da die Termini technici in den Predigten gern deutsch gegeben werden, kann uns Sch. aus ihnen den bis jetzt ältesten mhd. Beleg für *Werwolf* liefern. Es folgen Angaben über die Tauf- und Sterbekerze, über Wahrsagerinnen und Wahr-

sager — merkwürdig die Enthauptung als Strafe! — und andere Gauner, über allerhand ans Heidentum gemahnende und gespenstische Wesen: Holden und Unholden, Bilwisse, Nachtfahren und Nachtfrauen, Maren, Truten (Alpe). Die saligen Fräulein werden als *felices dominae* hier zum erstenmale ausdrücklich genannt; man rüstet ihnen zur Nacht einen Tisch mit Speisen. Verschiedene Arten von Zauber und Aberglauben stehen mit religiösen Cärimonien und Anschauungen in Verbindung: Zauber mit der Hostie, Parodien der Taufe, das Totbeten (*mortbeten*) u. s. w. Zum Zauber mit Wachsbildern wäre noch auf unsre Zeitschrift 9, 332 f. zu verweisen. Behufs der Weissagung werden Fingernägel, Schwerter, Wasser, Knochen beschaut; ein Verfahren mit Schafschädeln wird nicht klar. An der Stelle, die vom Ersatz des herausgenommenen Herzens durch Stroh handelt, scheint mir noch ein zweites erwähnt zu sein, das Sch. nicht heraushebt: *de palea pro corde, quod puer sit mutatus* — das Verwechseln der Kinder, worauf auch eine später erwähnte Äusserung führen dürfte. Sie bleibt leider, wie so manche andere, dunkel, weil diese Predigten nicht völlig ausgearbeitet sind, sondern nur Anhaltspunkte für das Gedächtnis geben und sich nicht selten mit Stichworten begnügen. Neben das Niederwerfen des Handgeldes, des ersten Erlöses, durch den Verkäufer stellt sich das nicht erwähnte Bespeien. Über den Angang sagt Berthold u. a.: *Si occurrit sanctus sacerdos, timet malum; si canis immundus, scabiosus, sperat bonum. — similiter, si lupus et lepos.* Sch. hält den unreinen, räudigen Hund für identisch mit dem Wolf, wogegen sich doch *similiter* sträubt.

Eine höchst lehrreiche und anziehende Erörterung von 15 Seiten wird den Namen der Betonica officinalis und ihrer Rolle im Aberglauben gewidmet. Sie ergiebt, dass im Grunde nichts volkstümlich Deutsches daran ist, was Sch. denen warnend vorhält, die den Aberglauben zur Grundlage der Mythologie machen möchten. Der Glaube an die Wirkungen der Betonica wurzelt in der antiken Gelehrsamkeit. Ähnlich stehts mit dem Glauben an die Kräfte von Steinen, deren Berthold ebenfalls gedenkt. Hier hätten S. 98 die Steinbücher herangezogen werden können, was nur S. 53 f. geschehen ist. Merkwürdig ist der stählerne Schild im Weinberg als Abwehr von Unwetter.

Zu den litterarischen Gebieten leiten uns andere Excerpte hinüber. Im Anschluss an sie sind S. 56—89 die Klassen der Spielleute und ihre Bezeichnungen sorgsam untersucht worden. Von einigen Bedenken, die ich hege, erwähne ich nur, dass in ahd. *scern* das *n* nicht wurzelhaft sein kann, weil das Verbum *scerôn* und *scherzen, scherz, scharz* davon abzutrennen wirklich kein Grund vorliegt und wir an lat. *scurra*. griech. σκαίρω und κέρδαξ, skr. *kurdati* unzweifelhafte Verwandte besitzen (E. Zupitza, Die german. Gutturale 155). Sie führen aber alle auf die Grundbedeutung Springer, Tänzer, nicht Karrikierer, *antarâri*, wozu stimmt, dass in den ältesten Stellen *scirno* als Glosse für *scurra* dient, das zugleich durch *tûmâri* wiedergegeben wird, d. h. eben Springer, Tänzer. Vgl. auch *thymelicus scirno.* Ferner kommen zur Sprache Volkslied und Volksepos, — *Crimhilt, Chreimhilda*, mit dem treffenden Beiwort *amara*, in der milderen Auffassung der späteren Zeit; mit dem *rumor de Ditrico*, der nur aus *aliquibus verbis* besteht, kann schwerlich Eckenlied oder Laurin gemeint sein, sondern nur eine kürzere Ballade —, der starke Boppe (wichtig!), märchenhafte Züge, Sprichwörter und Redensarten, die der Tierfabel nahe stehen, und andere. *Qui amant bella, moriuntur gladio* verdiente als Sprichwort bezeichnet zu werden: es specialisiert den Spruch „Wer sich in Gefahr begiebt, kommt darin um“. *Adolescens arbor a principio in aliam partem flexa vix unquam in contrarium flecti potest* hat nicht den Sinn „Was ein Häkchen werden will, krümmt sich bei Zeiten“, sondern von „Jung gewohnt

alt gethan". „Ein X für ein U machen" findet hier eine neue und beachtenswerte Beleuchtung. Hochzeitsbräuche, die Krönung der Maikönigin (warum denn gerade ein Bauermädchen? Der *rusticus* vorher hat ja damit nichts zu schaffen!) reihen sich an. Zu grübeln giebt das Abziehen des *pil(l)eus hospitalis*. Strafen für verbrecherische Tiere und Menschen, das Bahrrecht berührt Berthold. Die drei *ictus mortis* halte ich aber nicht für Todesstrafen, sondern für drei Angriffe des Todes auf den Menschen, drei Stadien des Absterbens. Beim Stigmatisieren der Verbrecher und dem französischen T. F. der Bagnosträflinge fiel mir Andersens Roman O. T. ein: mit diesen Buchstaben zeichnete das Zuchthaus (*tugthuus*) von Odense seine Insassen. An der eigenartigen Einsetzung des kärntischen Herzogs sind auch die Rechtsaltertümer 2, 353 ff. nicht vorübergegangen.

In den Beigaben teilt Sch. aus der Fülle seiner Sammlungen noch eine grosse Zahl von Segen und Beschwörungen mit und liefert Zusätze zum Hauptteil. Meine Angaben konnten seinen Inhalt ganz und gar nicht ausschöpfen, auch von den umsichtigen Erörterungen der einzelnen Stellen und der Masse der litterarischen Nachweise keinen Begriff geben. Aber hindeuten muss ich noch auf die methodischen Winke für die Ausnutzung derartiges Materials und auf die ruhige Abschätzung seines Wertes für die Volkskunde, wobei im besondern die Segen klassifiziert und gewürdigt werden. Die Mahnung, die mittelalterlichen Handschriften auszubeuten, möge Gehör finden und ebenso reiche Erträge hervorrufen, wie diese vorbildliche Arbeit uns bietet.

Berlin. Max Roediger.

Knisella Farsetti, Quattro bruscelli senesi preceduti da uno Studio sul bruscello in genere. Firenze, Seeber, 1899. XL. 48 S. 8°.

Wie der Begriff der volkstümlichen Dichtungsart zu bestimmen sei, die man in Toskana bruscello nennt, ist nicht leicht zu sagen. Dass das Volk selbst die verschiedenen Namen, mit denen es seine im Freien sich vollziehenden Aufführungen von Unterredungen in strophischer Form zwischen mehreren Personen bezeichnet, so sorgfältig voneinander scheide, wie es für den wissenschaftlichen Beobachter bequem sein würde, scheint mir nicht gewiss. Die Bevorzugung der Oktave als Form der dichterischen Rede, die Verknüpfung der Oktaven untereinander durch Reim zwischen dem Schluss der einen und dem Beginn der anderen, daneben Verwendung kürzerer Strophen für die Sceneuschlüsse sind wohl den meisten bruscelli eigen. Daneben aber geht die grösste Ungleichheit in Bezug auf die Gebiete einher, denen die Stoffe entnommen sind: ist hier die Götterwelt der Alten, dort die antike Heldensage die Quelle, aus der geschöpft wird, so sieht anderwärts der Zuschauer sich vorgeführt, was in seiner Umgebung sich täglich vollziehen kann, oder hat er Gelegenheit, lächerliches Gebahren seiner Zeitgenossen in lustiger Verzerrung dargestellt zu finden.

Ist manchmal eine kleine, einfache Handlung gegeben, oder auch eine längere Reihe von Begebenheiten in wenige Strophen von Reden und Gegenreden zusammengefasst, so ist anderswo über das blosse Auftreten und Sichselbstvorstellen göttlicher Persönlichkeiten kaum hinausgegangen. Natürlich ist auch das gestaltende Vermögen der (zum Teil bekannten) Urheber solcher Spiele sehr ungleich; manche sind Lesens und Schreibens kaum mächtig und nicht immer sicher, das Mass des elfsilbigen Verses richtig zu treffen, andere versuchen höher gehenden Anforderungen zu genügen. Die Verfasserin giebt über die heute noch nicht seltenen Aufführungen

der bruscelli, über frühere Versuche, die Gattung auch akademisch zu verfeinern. über die Weise des musikalischen Vortrags dankenswerte Auskunft, die man zu dem von D'Ancona und von Giannini Gesagten gern hinzunehmen wird; versucht dann festzustellen, wie der bruscello vom maggio sich unterscheide (beide sind nach dem als Mittelpunkt des Schauplatzes aufgepflanzten Bäumchen benannt) und teilt endlich vier in ihrer Ungleichartigkeit gut gewählte Proben der Gattung mit.

Kurz nach der besprochenen Schrift hat die Verfasserin im nämlichen Verlag eine zweite erscheinen lassen:

Befanate del contado toscano edite con un' introduzione. 1900. XXXIV, 36 S. 8°.

Sie handelt in der Einleitung von dem Aufkommen der kirchlichen Feier des Tages der heil. drei Könige und dem Zusammenhang solcher Feier mit den Anfängen des geistlichen Schauspiels und andererseits mit den sehr wenig erbaulich gewordenen Weisen, den Vorabend der epifanía in den Gassen der Städte und auf dem Lande mit Lärm und Herumfahren eines weiblichen Popanzes zu begehen, dessen Name befana (aus epifánia, mit Anlehnung an beffa) zum Inbegriff lächerlicher Hässlichkeit in Weibesgestalt geworden ist. Sie kommt dann auf die Bräuche zu sprechen, die heute mit dem Herumfahren der Befana sich verbinden, das Singen von Liedern, in denen milde Gaben erbeten werden, und die mannigfachen Weisen diesen Zweck mit dem Singen von der Befana zu verbinden. Eine längere geistliche und durchaus nicht volksmässige, sechs kürzere weltliche und endlich eine noch vor zwei Jahren zur Aufführung gekommene dramatische (gleichfalls durchaus weltliche) Befanata reihen sich an, in welcher letzteren das eigentlich fremde Element des Entzweisägens einer Alten und dasjenige komischer Testamente mit aufgenommen sind oder vielmehr das der eigentlichen Befana völlig verdrängt haben, so dass man sich fragen darf, ob diese an sich ganz bemerkenswerte Probe etwas roher Bauerndichtung in den Kreis der Befanate zu ziehen ausreichender Grund vorhanden ist. Adolf Tobler.

Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäus. Aus dem Munde des Volkes gesammelt von Dr. Karl Reiser. Kempten, Köselsche Buchhandlung. Heft 17. 18. 19 (Bd. II, 449—640). 8°.

Von diesem wichtigen Werke für das Volkstum des Allgäus, das wir von Anfang an mit Teilnahme begleiteten (zuletzt X, 106), liegen wieder drei Hefte vor. Das 17. und der grösste Teil des 18. Heftes enthält eine Darstellung der Mundart des Allgäus oder genauer dessen Mundarten, da das Allgäu teils dem alemannischen, teils dem schwäbischen Dialekt angehört und diese sich wieder spalten. Dr. Reiser ist nicht bloss ein geborener Allgäuer, sondern auch germanistisch geschult und mit der neueren Mundartenforschung vertraut. So erhalten wir denn hier eine sehr beachtenswerte wissenschaftliche Übersicht über die Volkssprache des schönen Alpengaus. Die Lautlehre erhält, wie die Sachen zur Zeit liegen, den Hauptraum. Indessen sind auch für Deklination und Konjugation die charakteristischen Verhältnisse klar und übersichtlich vorgetragen.

Dieser grammatische Abschnitt leitet den dritten Teil des ganzen Werkes ein, der ausserdem die Sprichwörter, Redensarten, Volksreime und den Wortschatz

des Allgäus bringen wird. Der Rest des 18. und das ganze 19. Heft enthält die Sprichwörter, die alphabetisch nach Schlagwörtern in Gruppen geordnet sind. Sie sind in mundartliche Form gefasst, das Ganze ist ein sehr wertvoller Beitrag zur deutschen Sprichwörterkunde. K. W.

Drechsler, Paul, Das Verhältnis des Schlesiers zu seinen Haustieren und Bäumen. Ein Beitrag zur deutschen Volkskunde. Beilage zum Jahresbericht des Progymnasiums zu Zaborze, 1901. Zabrze 1901. S. 18. 4°.

Das erste Osterprogramm des im oberschlesischen Kohlen- und Hüttenbezirk neu entstandenen Progymnasium in Zaborze-Zabrze bringt eine Abhandlung seines Direktors, Dr. Paul Drechsler, der den Lesern unsrer Zeitschrift bereits näher bekannt ist. Unter den Lehrern unsrer Mittelschulen gewinnt die Erkenntnis immer mehr Boden, dass es nützlich sei, die Schüler auf das hinzulenken, das sie im eigenen Volke als ureigene Art und Sitte umgiebt. Und so hat denn auch Dr. P. Dr. sich für das Programm ein seinen Schülern, aber auch allen Freunden der Volkskunde anziehendes Thema gewählt, die Darstellung, wie sich der Schlesier zu seiner nächsten Umgebung in Haus und Hof, den Tieren und zu den Bäumen des Gartens verhält. Der Verfasser hat seit lange in den verschiedensten Gegenden Schlesiens fleissig gesammelt und auch seine früheren Schüler an anderen Schulen des Landes als Quellen benutzt. So verwertet er nun ein reiches Material. Die Namengebung der Tiere, das Verhältnis zu den Kühen, zu dem Hunde, die Bräuche zum Schutz des Stalles, bei Aus- und Eintrieb, bei den Festen des Jahres, bei Familienereignissen treten namentlich hervor, und damit wird das verbunden, das die Obstbäume als fast belebte Zugehörige zum Leben des Hauses erscheinen lässt. Die Abhandlung steht in naher Beziehung zu einer umfassenden Darstellung von Sitte, Brauch und Volksglauben der Schlesier, die Dr. P. Drechsler als zweiter Band der von der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde ausgehenden „Volkstümlichen Überlieferungen Schlesiens“ im Teubnerschen Verlage in Leipzig bald herausgeben wird. K. Weinhold.

Hessisches Trachtenbuch von Ferdinand Justi. Zweite Lieferung mit 8 Trachtenbildern. Marburg, Elwertsche Verlagsbuchhandlung, 1901. (S. 15—42 Text.) fol.

Die erste Lieferung dieses für die deutsche Trachtenkunde wichtigen Werkes haben wir in unrer Zeitschrift Bd. X, S. 111 angezeigt. Wir freuen uns der zweiten, die acht neue Bildtafeln (5 ganze Gestalten, 3 einzelne Kleidungsstücke) und den Anfang der Beschreibung der Trachten der einzelnen Bezirke bringt. Der Herr Verfasser erinnert zunächst noch einmal kurz an die Entstehung der Volkstrachten, wie er sie in der ersten Lieferung dargethan: eine ungeschickte Nachahmung der vornehmen und reichen Tracht, mit einzelnen selbständigen Veränderungen, vor allem mit der nötigen Anpassung an die Bedürfnisse des Landlebens; die Tracht bleibt aber schon wegen der dauerhaften Stoffe hinter der städtischen Mode mehr und mehr zurück; manche Teile der Kleidung werden zäher festgehalten als die anderen, manche rascher der vornehmen Mode nachgebildet. Die Volkstracht ist also aus zeitlich verschiedenen Teilen zusammengesetzt und Aufgabe der Trachten-

kunde ist, Alter und Herkunft der einzelnen Stücke zu bestimmen, was nur bei der Beschränkung auf kleine Gebiete möglich wird.

Prof. Ferd. J. behandelt nun zuerst die Tracht im Breidenbacher Grunde oder dem Perfgau (pagus Pernaffe), der sich in das Ober- und in das Untergericht teilt. Er stellt gleich an die Spitze den grossen Unterschied zwischen der Männer- und Frauentracht. Die erstere schliesst sich der städtischen möglichst an und ist sehr unscheinbar: bei einem Pfingstreigen, dem Hr. J. 1899 hinter Steinperf zusah, schien ihm als ob Edelfräulein mit ihren Knechten tanzten. Er stellt die Männertracht also zunächst ganz in den Hintergrund und beschäftigt sich allein mit der weiblichen, indem er die einzelnen Stücke sehr eingehend beschreibt Die ganze Kleidung besteht aus dem langärmlichen Leinenhemd, dann dem sogen. Büffel, einem ärmellosen anschliessenden wollenen grünen Kleide, über dem ein Ärmelleibchen oder ein feines Oberhemd liegt. Das Oberkleid teilt sich in ein weites offenes Mieder (Samtbrust, oder Brust), das mit schmalem geblümtem Bande verschnürt wird. Diese Verschnürung hält auch das darunter liegende gestickte Brusttuch fest, das eigentliche Zierstück der hessischen Frauentracht. Hr. J. handelt hier im besonderen über die hessische Stickerei, die mit Vorliebe Rose, Tulpe und Grasblume (Nelke) zur Darstellung wählt. — Den zweiten Teil des Oberkleides giebt der Rock oder Kittel. Hiernach werden Schürze, Strümpfe, Schuhe beschrieben, sowie die Haartracht (Zöpfe) und die Mütze. Letztere ist im Perfgau eine den um den Kopf gelegten Zopf bedeckende und für den Hinterkopf ausgeschnittene kegelartige Röhre, die aus steifem Papier gemacht wird, das mit Tuch überzogen ist. Herr J. weist (S. 24. 25) nach, dass sich hierin die mittelalterliche brabantische Mütze erhalten hat, die mit der Herzogin Sophie von Brabant, der Tochter der hl. Elisabeth, 1248 nach Hessen gekommen ist.

Im Untergericht des Perfgaus ist die weibliche Kleidung im wesentlichsten dieselbe. Leider kommt das Brusttuch in der Gegenwart hier ab und wird durch das sogen. Tuch, das ihm auch im Obergericht schon hinderlich ist, ein baumwollenes Halstuch, verdrängt. Die Mütze, die den elliptisch hinten aufgesteckten Zopf bedeckt, heisst Stülpchen und ist von der brabantischen Mütze des Obergerichts verschieden. Das Stülpchen besteht aus einer am Hinterkopf sitzenden, 13 *cm* hohen Röhre, die unten an den Seiten Ohrlappen mit kleinen Schuppen hat, und aus der eigentlichen Mütze, deren Boden eine flache runde Scheibe bildet. Gotische gestickte Ornamente bedecken die Röhre wie die Scheibe. Herr Justi weist diese Kopfbedeckung auf Bildwerken des ausgehenden 15. und des 16. Jahrhunderts nach. Jedenfalls ist das dem Obergericht im Perfgau eigentümliche Stülpchen sehr alt. Beim schwarzen Traueranzuge und in der Kirche ist es weiss. Die weissen Abendmahlstülpchen sind mit sehr schöner weisser und schwarzer verschiedenartiger Stickerei geschmückt.

Unter No. II wird die Frauentracht westlich der Lahn beschrieben. Vor liegt als erstes Stück der Kreis Marburg. Die Teile der Kleidung sind dieselben, aber mit Besonderheiten. So wird über dem Büffel ein weissleinenes knappes Mieder getragen, das Kimmetche oder Halstuch, mit weiten glockenförmigen Ärmeln, die bis an den Ellbogen reichen und die Hemdärmel bedecken. Herr J. macht über diese Ärmel eine lehrreiche geschichtliche Ausführung (S. 32—34). Über das Oberkleid samt dem oft prächtig gesticktem Brusttuch wird noch ein zweites Kimmetche (das schwarze oder obere) getragen, das indessen jetzt von dem Motzen, einer schwarzen vorn zugehakten Oberjacke, verdrängt ist. Schwarz ist überhaupt die Farbe der ganzen Kleidung bis auf die weissen Strümpfe, und eine solche Kirchgemeinde macht einen ungemein ernsten feierlichen Eindruck. Die jetzige Jugend stellt sich leider in Gegensatz hierzu und nimmt bunte Tracht an.

Der Herr Verfasser handelt dann von der schwarztuchenen Mütze, der Schneppekapp, und ihrem etwaigen Alter; dann über den Trauermantel und den schwarzen Schleier, die beide ursprünglich zur feierlichen Tracht überhaupt gehörten, keineswegs nur bei Begräbnissen. Im Kreis Eschwege heisst der Mantel „der Hauken“, dasselbe Wort wie die Heuke der Limburger Chronik zu 1349. 1351. Herr J. spricht nun über diese im Nordwesten und besonders in den Niederlanden bekannten Heuken, deren Namen (wie ursprünglich die Sache) aus dem spanischen Arabien stammt (arab. ḥaik).

Das hier Mitgeteilte wird die Bedeutung des Justischen Werkes für die deutsche Trachtenkunde erraten lassen. Bemerken will ich noch, dass die technische Ausführung der Bildtafeln mir gegen das erste Heft im Fortschritt begriffen erscheint.

K. Weinhold.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 22. Februar 1901. Herr Geheimrat Friedel sprach über Fischereigeräte und legte dahin gehörige Gegenstände aus dem Märkischen Provinzial-Museum vor, die aus der ältesten bis in die Neuzeit reichten. Denn die Spuren der Fischerei gehen sehr weit zurück, obwohl die gemeiniglich angenommenen Etappen der menschlichen Entwickelung: Jagd und Fischerei, Hirtenleben, Ackerbau keineswegs allgemeine Gültigkeit haben. Ergiebige Fischerei ist ohne Werkzeuge unmöglich. Sie setzt aber, wie paläolithische Funde in Frankreich und Belgien beweisen, schon frühzeitig ein, auch in Amerika. Die beste Übersicht liefert das Werk von Rau, Prehistoric fishing in Europe and North-America, herausgegeben vom Smithsonian Institute 1884. Der Vortragende wies nach, dass die Geräte sowohl für die stille, wie für die bewegte Fischerei eine merkwürdige Übereinstimmung und Dauer der Formen erkennen lassen, selbst bei komplizierten Stricknadeln für Netze oder bei Otterfallen. Statt des Eisens wendet man noch jetzt gern Stein und Knochen an. Von hervorragender Schönheit war eine neolithische Harpune. Es wurden auch Stücke vorgelegt, die in junger Zeit beim Fischhandel dienten, z. B. ein Masshecht. — Darauf verlas Herr Sökeland den Kassenbericht des Schatzmeisters für 1900, wobei der wiederum bewilligte und so notwendige Beitrag des hohen Ministeriums mit ehrerbietigem Danke zu erwähnen war. Da die Aufstellung für richtig befunden war, erhielt der Herr Schatzmeister Entlastung. In den Ausschuss wurden gewählt Fräul. Lemke und die Herren Friedel, Bartels, Mielke, Bastian, Erich Schmidt, Bolte, Marelle, Voss, Brandl, Heusler, Moebius. Schliesslich erörterte Herr Prof. Dr. Martin Hartmann die Stellung der Frau im Islam in einem Vortrag, der in der Zeitschrift weiter ausgeführt erscheinen wird.

Freitag, den 22. März 1901. Herr Fabrikant Sökeland führte Wünschelruten in Thätigkeit vor und erklärte ihre Bewegungen aus der Art, wie sie gehalten werden, bei gewolltem oder unwillkürlichem Anstoss durch den Träger. Das dazu prädestinierte Holz ist die Hasel (oben S. 11), doch benutzt man auch

anderes Holz, auch Metall, überhaupt alles, was in der Hand federn kann. Die Zeit des Schneidens und die Sprüche dabei wechseln. Gewöhnlich ist es ein gabeliger Zweig; wird er zerstört, so arbeiten die einzelnen Stücke. Der Gebrauch der Rute ging vom Wasser- und Schatzsuchen aus, gewann aber immer weiteren Umfang. Zuerst in Frankreich, dann auch in Deutschland bediente sich ihrer die Justiz zur Entdeckung von Übelthätern; denn die Rute zeigt, so behauptete man, die feinen Atome an, die aus dem Körper des Verbrechers ausdämpfen. Auch die Untreue der Frauen sollte sie anzeigen, verborgene Reliquien; Wahrsager benutzten sie. Dass Satan dabei die Hand im Spiele habe, wurde behauptet und bestritten. Man suchte auch das Perpetuum mobile und Flugmaschinen aus Wünschelruten zusammenzusetzen. Dieses Treiben, worüber man sich aus Zeidlers Pantomysterium unterrichten kann, währte bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts; der Quellen findenden Wünschelrute erstand sogar noch ein Verteidiger unter den Zuhörern. Das sogen. siderische Pendel, das Herr Sökeland noch spielen liess, nimmt seine Richtung unter dem ungewollten Einflusse des Haltenden. — Über Shakespeares Hexen sprach sodann Herr Prof. Dr. Brandl. Am wichtigsten sind die Hexen im Macbeth. Sie sind dort Symbole, verkörpern die Schicksalsmächte, denen der Held sich nicht entziehen kann. Es wird dadurch seiner Gestalt eine unheimliche Grösse gegeben und zugleich Mitleid mit ihm erweckt. Erfunden hat sie Shakespeare nicht, sondern fand sie schon in seiner Quelle Holinshed, der ein Freund von Sagen war. Hier sehen wir bei der ersten Begegnung Nornen, bei der zweiten eine Hexe. Holinshed wieder entnahm die übermenschlichen Wesen dem älteren Chronisten Winthoun. Germanisches, Antikes, Biblisches mischt sich in ihrer Ausgestaltung bei Shakespeare. Bei der ersten, unerwarteten Begegnung im Sturm und Regen auf der Heide sind sie noch deutlich germanische Windgöttinnen, denen aber das Wissen der Nornen und die Bosheit der ebenfalls germanischen Hexen anhaftet. Stellt Hekate sie zur Rede, so ist das antike Beimischung. Das zweite Mal werden die Hexen aufgesucht. Wieder spielt Hekate hinein, aber auch von germanischen Elfen ist die Rede und dazu lassen sie Erscheinungen auftreten, wie die Hexe von Endor 1. Sam. 28; und wie diese den erschrockenen Saul erquickt, heitern die Hexen Macbeth durch Musik und Tanz auf. Beim Publikum machten diese Scenen einen ungeheuren Eindruck und weckten Nachahmungen; es sei nur an Byron und Goethe erinnert. Hexengläubig war Shakespeare nicht, so wenig wie die Mehrzahl seiner Zeitgenossen, wenngleich Rückfälle in den alten Wahn selbst der englischen Justiz nicht erspart blieben. Hätte der Dichter an Hexen geglaubt, so würde er sich gescheut haben, sie als poetisches Mittel zu verwenden. — Zum Obmann des Ausschusses wurde Herr Friedel gewählt.

Dienstag, den 2. April 1901, hatte Herr Geheimrat Friedel unter Beistand des Herrn Kustos Buchholz die Güte, den Mitgliedern des Vereins und ihren Angehörigen die neu geordneten Sammlungen des ihm unterstellten Märkischen Provinzial-Museums zu erklären. Er beschenkte bei dieser Gelegenheit unsre Bibliothek mit der reich ausgestatteten Festschrift der Museums-Direktion beim 25jährigen Bestehen des Museums, die über die Geschichte und Leistungen der Anstalt unterrichtet und eine Abhandlung des Herrn Friedel über das einzig dastehende Königsgrab von Seddin in der Westpriegnitz enthält, der sechs Tafeln Abbildungen beigegeben sind. Die Funde ruhen im Museum.

Max Roediger.

Die Frau im Islam.[1])

Von **Martin Hartmann.**

„Ich kenne in der ganzen Weltgeschichte keinen handgreiflicheren Beweis für den vielangefochtenen Satz von den kleinen Ursachen und grossen Wirkungen, als dass noch im 19. Jahrhundert über 200 Millionen Menschen von jedem sittlichen Einfluss edleren weiblichen Wesens ausgeschlossen sind und immer ausgeschlossen bleiben müssen — weil im Jahre 625 ein fahriges vierzehnjähriges Ding von Araberin ein Halsband im Werte von ein paar Mark verloren hatte.“

Mit diesen Worten schliesst August Müller den Abschnitt seiner Geschichte des Islams, in dem er den Zwischenfall mit der „Mutter der Gläubigen“, der Lieblingsfrau des Propheten, 'Â'ischa, behandelt (S. 133f.). Der Fall 'Â'ischa, an sich unbedeutend, ist in der That für die äussere und innere Entwicklung des islamischen Orients von hoher Bedeutung geworden. Aus den Berichten, die vorliegen, lässt sich mit einiger Sicherheit folgendes Bild gewinnen.[2])

'Â'ischa war vom Propheten auf einen Beutezug mitgenommen worden (im vierten Jahre nach der Übersiedlung von Mekka nach Medina). Bei der Rückkehr, nicht weit von Medina, verlor die vierzehnjährige junge Frau die Fühlung mit der Karawane: sie vermisste eine Muschelhalsschnur, und während sie danach suchte, war man aufgebrochen mit ihrer Sänfte, in der man sie sitzend wähnte. Es war Nacht, und der Armen blieb nichts übrig als am Lagerorte auszuharren, bis man sie holte. Sie schlief ein. Am Morgen kam ein Mann vorüber, der sie früher gesehen. Er erkannte sie wieder. Sie warf ihr Kopftuch über. Er liess sie auf sein

1) Erweiterter Abdruck des am 22. Febr. 1901 im Verein für Volkskunde von Prof. Dr. M. Hartmann gehaltenen Vortrags.

2) Der Hauptbericht liegt vor im ḥadīt al'ufk Buchārī (ed. Kairo, Maim, 1309) 3, 25; nach ihm giebt die Erzählung der 'A'ischa Sprenger, der sie „von ihren Bewunderern verbessert (?) und von Zohry redigiert“ nennt, Leben und Lehre des Moḥammed 3, 68ff. In der Kette bei Buchārī a. a. O. ist Zohrī nicht erwähnt: dort ist der Redaktor Ibn Schihāb, der eingestanden die Brocken von vier ungleichwertigen Gewährsmännern ('Urwa b. Azzubair, Sa'īd b. Almusaijab, 'Alqama b. Waqqāṣ und 'Ubaidallāh b. 'Abdallāh b. 'Utba b. Mas'ūd) zusammengeschweisst hat.

Kamel steigen, das er führte. Am Mittag holten sie das Heer ein. Die bösen Zungen waren geschäftig. Der Prophet selbst zweifelte. Zwei Vertrauensmänner bat er um Rat, darunter seinen Vetter und Schwiegersohn ʿAlī. ʿAlī riet ihm, gegen die verdächtige Gattin die Scheidung auszusprechen, eine Stellungnahme, die ihm den unauslöschlichen Hass der Gekränkten eintrug und damit schweres Unheil über die Muslims brachte.[1]) Muhammed folgte nicht.[2]) Sein Einlenken — er hatte die Verdächtige, die vor Erregung ernstlich erkrankt war, etwa einen Monat lang vernachlässigt — kleidete sich in die Form einer Offenbarung. Es wird nirgend im Islam bestritten, dass die Verse im Anfang der 24. Sure, die von der untreuen Frau handeln, sich auf den Fall ʿĀʾischa beziehen. Gott verkündete (Vers 11—19)[3]): „Die da mit Lügen kommen, | Ein Trupp von euch: o haltet dies | Nicht für ein grosses Übel; | Es ist für euch nur besser. | Denn jedem Mann von ihnen bleibt | Was er gewirkt von Sünde; | Und wer davon beging das schwerste, | Dem wird auch grosse Strafe. (12) Wenn aber ihr dergleichen höret, | O möchten gläubige Männer oder Frauen | Dann bei sich selbst das beste denken | Und sagen: Das ist offenbare Lüge. (13) O möchten sie darüber doch | Vier Zeugen bringen, oder wenn | Sie keine Zeugen bringen, | So sind vor Gott sie Lügner. (14) Und wäre nicht die Gnade Gottes über euch | Und sein Erbarmen | Hienieden und in jener Welt, | Euch hätte längst betroffen | In dem, worin ihr euch ergiesset, schwere Strafe, | Wenn ihr's mit euern Zungen aufnehmt, | Und sagt mit euern Mündern | Wovon ihr doch kein Wissen habt, | Und haltet's für gering, doch ist's bei Gott ein Grosses. (15) O möchtet ihr, wenn ihr es höret, sprechen: | Uns steht nicht zu, davon zu reden, | Behüte! das ist arger Lug. (16) Gott mahnet euch, dass ihr nie wieder solches thut, | Wenn ihr wollt Gläubige heissen. (17) Gott offenbaret euch die Zeichen, | Und Gott ist weis' und kundig. (18) Die so da wünschen, dass auskomme Schmähliches | Über die, so da glauben, | Derselben wartet Strafe peinvoll (19) In dieser Welt und in der andern; | Und Gott weiss, und ihr wisset nicht."

Dem peinlichen Geklatsch war durch die göttliche Bestimmung, Untreue der Gattin kann nur durch vier Zeugen erwiesen werden, ein Ende gemacht. Aber es sollte den bösen Zungen zugleich eine scharfe Lektion erteilt werden, und so wurde ferner verkündet (V. 4): „Doch die beschmitzen züchtige Frauen | Und dann nicht kommen mit vier Zeugen, |

1) Die spätere Geschichtsfälschung lässt die Mutter der Gläubigen über ihr Verhalten gegen ʿAlī Reue empfinden und die faule Ausrede des qadar maqdūr, des Verhängnisses, gebrauchen, s. Albaihaqī, kitāb almaḥāsin walmasāwī ed. Schwally 322f.

2) Sprenger a. a. O. nimmt an, ʿĀʾischa sei in der That auf den Rat ʿAlīs von Muḥammed verstossen worden.

3) Ich folge bei dieser und den andern hier mitgeteilten Qurʾānstellen der formvollendeten Übersetzung Rückerts. Von denen, die bei Rückert fehlen, gebe ich eigne Übersetzung.

So streichet ihnen achtzig Streiche, | Und nehmet nie mehr Zeugnis an von ihnen, | Dieselben sind Abtrünnige.“ Zwei der Hauptankläger liessen sich als aufrichtige Gläubige die Strafe gefallen.[1])

Die Geschichte ist unerfreulich. Sie widert uns geradezu an, weil hier um einer Eifersuchtregung willen der Apparat der göttlichen Inspiration in Bewegung gesetzt wird. Aber mit welchem Recht urteilt Müller, der Islam von heute sei von jedem sittlichen Einfluss edleren weiblichen Wesens ausgeschlossen und müsse es immer bleiben, weil vor 1300 Jahren die 14jährige ʿÂ'ischa ein Halsband verlor? Müller deduziert: es sei doch klar, dass einem Manne, der zur Erhärtung der Untreue seiner Frau vier Augenzeugen braucht, nichts übrig bleibt, als sie einzusperren. Sonderbare Logik! Als ob die Araber nicht ebenso gut wie alle andern Völker des Orients und Occidents gewusst hätten, was in allen Volksbüchern von dem Vorbild des Pantschatantra bis in die neuesten Heftchen „gedruckt in diesem Jahr“ zu lesen ist, dass der Eifersüchtige, der die Gattin hinter Schloss und Riegel hält, erst recht genarrt wird! Die Schwierigkeit, den Schuldbeweis zu erbringen, konnte höchstens Anlass für den Muslim werden, bei dem geringsten Verdacht das ihm gesetzlich zustehende Recht der Scheidung auszuüben. Müller behauptet auch, das angebliche Schleiergebot sei eine Folge des Falles ʿÂ'ischa. Das ist ein Irrtum. Die Stelle des Qur'âns, die allein in Betracht kommt[2]), gehört in die Zeit nach dem Abenteuer der Lieblingsfrau des Propheten. Die Hauptsache ist aber, dass sich bei näherem Betrachten dieser Stelle das ganze Gerede von dem Verschleierungsverbot in eitel Dunst auflöst. Es heisst Sure 33, 59: „Du, o Prophete, sprich zu deinen Frauen, | Zu deinen Töchtern und den Weibern | Der Gläubigen, sie sollen senken | Auf sich ein Teil von ihren Überwürfen. | So ist's geschickter, dass man sie erkenne, doch [richtiger: und infolgedessen] nicht kränke.“ Wenn die meisten Exegeten und Rechtslehrer aus dieser Stelle folgern, dass die Muslime (Muhammedanerin) das

1) Misṭaḥ und Ḥamna, die Tochter des Dschaḥsch, s. Sprenger 3, 67.

2) Müller sagt nur allgemein a. a. O. „Ferner wurde ihnen und den andern Weibern der Gläubigen vorgeschrieben, sich in Gegenwart von Fremden zu verschleiern.“ Damit kann nur die gleich zu besprechende Stelle Sure 33, 59 gemeint sein, denn nur in ihr ist von einem allgemeinen Gebot die Rede. Gewiss war Müller irregeleitet durch Sprenger, der 3, 64 ʿÂ'ischa erzählen lässt: „Es war damals schon das Gebot, dass die Frauen sich verschleiern müssen, geoffenbart worden.“ Bei Buchârî heisst es baʿda mā unzilalḥidschābu; diese Worte können sich allein auf die einzige Stelle des Qur'âns beziehen, in welcher das Wort ḥidschāb in Bezug auf Frauen vorkommt, Sure 33, 53. Dort handelt es sich aber nur um die Frauen des Propheten, und selbst in Bezug auf sie ist die Vorschrift so gefasst, dass sich die gut bezeugte Thatsache, dass Frauen des Propheten in Gegenwart männlicher Besucher unverschleiert waren (vgl. auch ʿÂ'ischa in der Kamelschlacht), sehr wohl mit ihr vereinigen lässt; es heisst in der angeführten Qur'ânstelle: „Und wenn ihr seine Frauen bittet um Gerät, | So bittet so, dass zwischen sei ein Vorhang. | Das ist euch unverfänglicher für eure Herzen und für ihre Herzen, | Und nicht zu kommt es euch zu kränken | Den Abgesandten Gottes, | Noch zu heiraten seine Frauen je nach ihm; | Denn das wär euch bei Gott ein grosses.“

Gesicht zu verhüllen habe, so ist das ein wichtiges Beispiel dafür, wie spätere Sitte die Auslegung der heiligen Bücher und die Aufstellung religiöser und rechtlicher Satzungen beeinflusst. Auch ist von Bedeutung, dass in einem bestimmten Fall der Frau ausdrücklich die Nichtverhüllung des Gesichtes zugestanden wird, nämlich beim Gebet, wenn auch zuzugeben ist, dass diese Bestimmung jene andere von der Gesichtverhüllung vor nicht blutsverwandten Männern nach islamischer Rechtsanschauung nicht ausschliessen würde.

Doch viel wichtiger als die Frage: Sind die theoretischen Klügeleien der Rechtsgelehrten gerechtfertigt? ist die andere nach den Thatsachen, die wir aus den besten historischen Quellen entnehmen. Da zeigt sich, es geht aus unzähligen Berichten hervor, dass bis ins zweite Jahrhundert nach der Flucht, also bis etwa 750 u. Z. die Frau in reger Weise am geselligen und öffentlichen Leben teilnahm. Das ist sehr unwahrscheinlich, wären schon damals die Frauen zur Gesichtverhüllung verurteilt gewesen.

Dass diese auch vor dem Islam nicht bestand, wenigstens nicht obligatorisch war, dürfen wir annehmen. Freilich wissen wir über die Stellung der Frau in Arabien vor dem Islam nicht viel Sicheres. Eines ist gewiss, dass die vorislamische Araberin gleich beim Eintritt ins Leben mit dem Leben schwer zu kämpfen hatte. „(60) Wird ihrer einem angesagt ein Mädchen, | So wird sein Antlitz dunkel, | Und Ärger würget ihn. (61) Er birgt sich vor den Leuten ob | Der Schmach des Angesagten; | Wird er's behalten mit Verachtung? | Oder verscharrt er es im Staub? | Wie übel ist ihr Urteil!" So lässt sich Gott in der 16. Sure vernehmen. Und an zahlreichen andern Stellen werden die Araber ermahnt, nicht ihre Kinder zu töten. Dass die Mädchen vorzugsweise von diesem Schicksal betroffen wurden, wissen wir auch aus andern Berichten. Ihnen war mit Vorliebe das Los des lebendig Begrabenwerdens zugedacht. Im Gegensatz zu dem, was heut als im Orient allgemein üblich gilt, ermahnt der Prophet die Gläubigen, die Kinder beider Geschlechter mit gleicher Freude zu begrüssen.

Die Hauptsorge Muhammeds war, die Stellung der Frau in der Ehe zu regeln. Unter seinen Landsleuten fand er in diesen Dingen eine grosse Willkür. Das ist das Kennzeichen des vorislamischen Arabiens, dass seine Bewohner nicht einer Gleichartigkeit in der Lebensführung sich erfreuten. Vom beduinischen Standpunkte aus war das ein Vorzug, denn der Beduine hasst den Zwang. Aber Arabien besass zu Muhammeds Zeit auch eine nicht unbeträchtliche Menge von sesshaften Bewohnern, eine Anzahl grösserer Verkehrscentren. Die verschiedenen Institutionen, die sich fanden, miteinander zu vergleichen und ein System daraus zu machen, wäre eine höchst schwierige Arbeit gewesen. Die Aufgabe liess sich leichter lösen: unter den Arabern lebten zahlreiche Juden[1]), und die hatten das, was

---

1) Über sie s. meinen Vortrag „Muhammed und die Juden" in: Allgemeine Zeitung des Judentums 1891, No. 6—9.

jenen fehlte: ein ausgebildetes Gesetz. Die Befruchtungen, die Muhammed von seinen jüdischen Landsleuten erhielt, sind bekannt. Die Form, unter welcher die Legenden von den sogen. Erzvätern und andere biblische Stoffe im Qur'ān erscheinen, deckt sich auffallend mit der der legendenhaften jüdischen Litteratur. In Bezug auf die Frau ist ihm seine Vertrautheit mit dem jüdischen Wesen besonders nützlich geworden. Die Bestimmungen des jüdischen Gesetzes sind nachweislich zum Teil von ihm übernommen worden. Das Hauptsächlichste ist folgendes:

Der Mann darf bis vier Frauen heiraten (Sure 4, 3).[1]) Die Wahl ist nicht an den Glauben gebunden, wenigstens nicht in Bezug auf Frauen, die zu den Buchbesitzern (ahl kitāb, d. h. Christen und Juden) gehören; denn wenn es auch Sure 2, 220 heisst: „Und heiratet nicht die Vielgötterinnen, bis sie glauben, und fürwahr, eine gläubige Sklavin ist besser als eine (freie) Vielgötterin, mag sie auch gefallen", so wird diese Bestimmung durch den Vers Sure 5, 7 eingeschränkt: „Erlaubt sind euch die Züchtigen von den Gläubigen und die Züchtigen von denen, die vor euch das Buch erhalten haben, wenn ihr ihnen ihren Lohn [ihre Mitgift] gebt." Zu bemerken ist dazu, dass andrerseits die in der ersten der beiden Stellen (Sure 2, 220) gegebene weitere Vorschrift „Verheiratet nicht an Vielgötterer, bis sie glauben, fürwahr, ein gläubiger Sklave ist besser als ein (freier) Vielgötterer, mag er euch auch gefallen" bedingungslos ist, dass also eine Muslime unter keinen Umständen einen Nichtmuslim heiraten darf.[2]) Besonders sympathisch berührt uns die Aufforderung, sich nicht durch Rücksicht auf Vermögen leiten zu lassen und die Ehe auch bei Armut beider Teile im Vertrauen auf Gott einzugehen (Sure 24, 32): „Verheiratet die Gattenlosen unter euch, | Die Frommen auch von euren Knechten | Und euern Mägden! wenn sie arm sind, | Gott wird sie machen reich von seiner Gnade, | Und Gott ist weit umfassend, kundig." Aber andererseits soll der junge Muslim nicht blind drauf los heiraten und womöglich gleich von der Erlaubnis der Vierzahl der Frauen Gebrauch machen.

---

1) Die Talmudisten setzten fest, dass kein Jude über 4 Weiber zugleich, ein König höchstens 18 haben sollte. Bei den Aschkenazim ist seit etwa 1450 die Einehe die Regel, bei den Sefardim scheint das nicht der Fall zu sein; wenigstens war es in Beirut um 1880 stadtkundig, dass ein dort wohnhafter angesehener jüdischer Kaufmann zwei Frauen hatte.

2) Die ratio ist klar: Heiratet die Muslime einen Fremden, so fällt sie ab, die Gemeinde wird kleiner; auch wird in der ersten Zeit des Islams in Arabien Mangel an Frauen geherrscht haben, obwohl man bei den besseren wirtschaftlichen Verhältnissen, die der beutemachende Islam mit sich brachte, nicht mehr nötig hatte, die Töchter, das fressende unproduktive Kapital, aus der Welt zu schaffen. Übrigens wurde es mit der rigorosen Vorschrift nicht immer streng genommen, namentlich wenn die Staatsraison oder die Gewalt ein Wörtlein mitsprach. Jedenfalls befand sich die kaschgarische Muslime, die nach der Eroberung von Kaschgar im Jahre 1759 in den Harem des grossen Kaisers K'ien-long aufgenommen wurde, und der zu Ehren der Fürst eine Moschee nahe dem Palaste bauen liess, sehr wohl dabei, und auch ihre Glaubensgenossen nahmen, scheint es, keinen Anstoss daran (s. Devéria in Journal Asiatique 1897, II, 447).

Darum steht Sure 4, 3 der Weisung: „Spendet gern den Frauen ihre Mitgift, und wenn sie euch gutwillig etwas davon erlassen, so verzehrt es mit Behagen“ die Ermahnung gegenüber: „Wenn ihr aber fürchtet, dass ihr nicht gerecht seid, so heiratet nur eine Frau oder was eure Rechte hält“ (eine Sklavin). Ferner heisst es Sure 24, 33: „Enthalten aber sollen sie sich, | Die keine Heirat finden, | Bis Gott sie machet reich von seiner Gnade.“ Die Konkubinenwirtschaft, die im Islam später so allgemein wurde, und die so grosse Verheerungen angerichtet hat, ist im Qur'ān durchaus gemissbilligt. Nur die Unfähigkeit, für eine rechtmässige Gattin die Mitgift zu zahlen und sie angemessen zu unterhalten, giebt ein Anrecht auf das Halten einer Sklavin. Wer eine oder mehr rechtmässige Frauen hat, soll mit ihnen leben „züchtig, nicht Unzucht treibend und nicht Konkubinen nehmend“ (Sure 5, 7).

An zahlreichen Stellen spricht der Qur'ān von Mann und Frau nebeneinander, denen in gleicher Weise gute und schlechte Handlungen vergolten werden: „Ich lasse nicht verloren gehn eine Handlung irgend eines unter euch, Mann oder Frau“ (Sure 3, 193); „Wer aber Gutes thut, von Männern oder Fraun, | Und ist dabei ein Gläubiger, | Dieselben führen wir zum Garten, | Sie werden nicht verkürzt um eine Faser“ (Sure 4, 123). Die frommen Ehegatten werden auch im Paradiese vereint sein: „Ja die Genossen | Des Wonnegartens heute sind | Beschäftigt froh, Sie selbst und ihre Frauen, | Im Schatten auf Ruhbetten hingelehnet“ (Sure 36, 55. 56); ferner: „Die da geglaubt an unsre Zeichen, | Und waren Gottergebne, | Geht ein zum Garten, ihr und eure Fraun, durchwonnet!“ (Sure 43, 69. 70). Ebenso schuldig wie die Männer sind die Frauen, wenn sie die Botschaft, mit der Gott den letzten aller Propheten und ihren Schlussstein gesandt, nicht annehmen: „Aber strafe die Heuchler und Heuchlerinnen, | Götzendiener und Götzendienerinnen, | Die meinen über Gott die schlimme Meinung, | Über sie die Umkreisung | Des Schlimmen, Gott zürnt über sie | Und fluchet ihnen und bereitet ihnen | Die Hölle, schlimm ist sie zur Einkehr“ (Sure 48, 6). Die angeführten Stellen stehen freilich nicht ganz in Einklang mit einer Ansicht von der Frau, die Muhammed dem Judentum entnommen hat. Es ist bekannt, wie das Alte Testament von der Frau spricht, und dass es nur der natürliche Ausfluss jener alttestamentlichen Vorstellungen ist, wenn der Jude im täglichen Gebete Gott dafür dankt, dass er ihn als Mann, nicht als Weib, erschaffen. Ähnlich rohe Anschauungen finden sich auch im Qur'ān: Die Frauen werden bezeichnet Sure 43, 17 als „die aufwachsen im Putz und ohne Vernunft streiten.“ Der Mann hat zu befehlen, die Frau hat zu gehorchen, und ist sie ungehorsam, so wird sie geprügelt. Es heisst Sure 4, 38: „Die Männer gehen vor den Weibern, | Weil Gott gab Gnadenvorzug einem vor dem andern, | Und auch weil sie aufwenden ihr Vermögen. | Ehrbare Frauen aber sind | Gehorsam und bewahren das Geheimnis, weil sie Gott bewahrt.

| Doch deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet, | Dieselbigen vermahnet | Und scheidet euch von ihrem Lager, | Und schlaget sie! doch wenn sie euch gehorchen, | Suchet gegen sie keinen Weg! | Denn Gott ist hoch und mächtig."

Freilich, gleich darauf folgt ein Spruch, der diese harte Bestimmung erheblich mildert. Es kommt nämlich nur darauf an, ob sich die Frau eine gemeine, rohe Behandlung gefallen lässt, ob sie in das Hineinwerfen in die Rolle eines Tiers willigt. Muhammed hat sich sehr weise gesagt: jede Frau hat den Mann, den sie verdient, und lässt sich eine die Misshandlungen eines rohen Patrons gefallen, so verdient sie ihn. Lässt sie sich sie nicht gefallen, so giebt ihr Gott selbst das Mittel an die Hand, dem unwürdigen Zustande abzuhelfen (Sure 4, 39): „Befürchtet ihr Zerwürfnis eines Ehebundes, | So bringt zur Stelle einen | Schiedsrichter von des Mannes Seite, | Und einen von des Weibes Seite. | Und wenn die beiden sich vertragen, | So wird Gott ihren Bund befestigen, | Denn Gott ist weis' und kundig."[1]) Vertragen sie sich aber nicht, so erfolgt die Trennung, die auch vom Richter festgesetzt werden kann. Es sind eben dem Missbrauch der Rechte, die der Islam dem Mann zu Ungunsten der

1) Von ehelichem Zwist handeln noch die Sprüche Sure 4, 127 und 129: „Fürchtet eine Frau von ihrem Gatten Ungerechtigkeit oder Vernachlässigung, so ist's keine Schande für sie beide, dass sie Frieden zwischen sich schaffen, denn der Friede ist besser; sind doch die Seelen der Menschen selbstsüchtig erschaffen: seid ihr aber gütig und meidet Ungerechtigkeit, so weiss Gott, was ihr thut. (129) Und trennen sich die Gatten, so hilft Gott jedem darüber fort aus Fülle seiner Macht, und Gott ist weitumfassend, kundig." Das Einzelne haben dann die Rechtsgelehrten später festgelegt, oder vielmehr: in der islamischen Gemeinde haben sich für das Verhalten in ehelichen Zwistigkeiten feste Normen gebildet, und diese sind dann von den grossen Rechtslehrern bei Ausbau des Systems verwandt worden. Dass dann die einmal in Rechtsbüchern festgelegten Arten der Behandlung solcher Fälle völlig in das Bewusstsein des Volkes übergingen und so wiederum die gelehrte Forschung die Volkssitte beeinflusste, darf kaum erwähnt werden. Es muss aber auf die gewöhnlich nicht genügend beachtete Seite des islamischen Rechtes hingewiesen werden, dass es ausserordentlich biegsam ist, und dass es, soweit Qur'ān und Sunna nicht scharf ausgesprochene Einzelvorschriften enthalten (und das ist selten der Fall), der Rücksicht auf den bestehenden Brauch ('urf) und der Verwendung der menschlichen Geistesthätigkeit zur Auffindung des Angemessensten einen weiten Spielraum lässt. Das ist auch gerade im Eherecht der Fall. Nach den Sitten der verschiedenen islamischen Länder und nach dem persönlichen Standpunkt der Rechtslehrer gestalten sich auch in Dingen der Ehegesetzgebung und in Fragen der Behandlung der Frau nach allen Richtungen die Einzelvorschriften recht mannigfaltig. Dass diese sich in den Rechtsbüchern zu einer uns oft wunderlich erscheinenden Kasuistik auswachsen, und dass diese Kasuistik mit Vorliebe in der Erörterung aller möglichen und oft unmöglich scheinenden physiologischen Zustände förmlich schwelgt, wird dem nicht wunderbar erscheinen, der die Arbeitart der mittelalterlichen Theologen kennt. Die islamische Rechtsforschung steht ja noch heut auf dem Standpunkte der Scholastik, ebenso wie die pseudowissenschaftliche Forschung eines grossen Teiles der christlichen Theologie es noch heut thut. Frappante Analogien in der eben angedeuteten Hinsicht, d. h. in der weitschweifigen Erörterung physiologischer Zustände, die vielmehr in den Bereich des Mediziners und Psychologen als in den des Theologen, d. h. im Islam Rechtsforschers gehören, finden sich in den Werken über die Theologia Moralis, die in der römischen Kirche Geltung haben, auch in den neuesten.

Frau gewährt, Grenzen gezogen. Man nimmt bei uns gewöhnlich an, das islamische Recht gestatte dem Manne, die Frau mit einem schweren Schimpfwort aus dem Hause zu jagen, weil sie die Suppe hat anbrennen lassen. Es ist richtig, dass der Muslim die Gattin fortschicken kann, ohne ihr oder irgend jemandem einen andern Grund angeben zu müssen als „Sic volo sic jubeo", und das ist unzweifelhaft eine Härte, die, so nackt und schroff hingestellt, uns das tiefste Mitleid mit der islamischen Frau fühlen lässt, freilich kaum grösseres als mit der Frau der Frankenwelt, die auch in Kulturstaaten ersten Ranges bis in die neueste Zeit durch den geschlossenen Bund an einen verachtungs- und hassenswerten Mann mit unlösbaren Fesseln gebunden war und selbst dem Zwange der täglichen Lebensgemeinschaft, dem Unterworfensein unter Rohheiten und Nichtswürdigkeiten nur mit Aufbietung eines grossen Apparates entgehen konnte. Im Islam scheint das Gegenteil der Fall zu sein, die Verbindung so lose, dass der Mann jeden Augenblick die Trennung aussprechen kann, die Frau, wenn sie nur einigermassen geschickt ist, den Mann zum Aussprechen der Trennung veranlassen, und wenn er das durchaus nicht will, leicht durch richterliche Einmischung eine Befreiung erlangen kann. Man weiss aber nicht, dass die Trennung an eine Anzahl wirtschaftlicher Bedingungen geknüpft ist, dass sie für den sie äusserlich herbeiführenden Teil nicht unerhebliche materielle Opfer mit sich bringt. Nun muss man zugeben, dass der Begüterte durch das Abfindungsprinzip, das in weitem Umfange das Eherecht des Islams beherrscht, zu Übergriffen geradezu verleitet wird, und dass die Frau, die vermögenslos und zu selbständigem Erwerb unfähig in die Ehe tritt, das grösste Interesse hat, sich wenigstens den befristeten Teil der Mitgift zu sichern, und sich dem Verlust nicht aussetzen wird, den sie erleidet, wenn sie loskommen will. Das Leben sorgt, wie schon bemerkt, dafür, dass der Bund nicht zu lose ist, und die meisten Muslims überlegen es sich sehr wohl, ehe sie das Band, das sie übrigens in der Regel nur mit einer und nicht selten zärtlich geliebten Frau verbindet, durch ein heftiges Wort zerschneiden.

Es giebt von der Scheidung ein zweimaliges Zurück ohne weitere Formalitäten, und sogar ein drittes, das freilich an die Zwischenehe der Frau mit einem andern Mann gebunden ist. Ebenso kann der Mann die Wirkung der besonderen Art von Trennung, die durch das Wort „du sollst für mich sein wie meine Mutter" herbeigeführt wird, aufheben, indem er einen Sklaven befreit; eine Bestimmung, die des Humors nicht entbehrt: ein Sklave wird frei, ein andrer spannt sich erst recht fest in das Joch, dem er ungestüm entlaufen wollte. So hängt denn wirkliche dauernde Trennung an tausend Fäden, und die Zahl verstossener und verlassener Ehefrauen wird in den Frankenländern eher grösser sein als im Islam. Dem gegenüber ist freilich im gesamten Islam nur in ganz vereinzelten Fällen die erhabene Form der Ehe zu finden, die in unsern

innerlich am meisten vorgeschrittenen Kulturländern, wenn nicht die Regel, so doch recht häufig ist, die innige Lebensgemeinschaft, die auf liebevollem Sichineinanderfinden und dem Sichausgleichen zu schöner Harmonie beruht. Im Orient ist vorwiegend die Ehe ein Äusserliches, so sind es auch die Konflikte, und so ist es auch die Beilegung dieser. In den Kulturländern ist ja mit dem innerlichen Ausreifen der Frau notwendig auch die Erscheinung verbunden, dass tiefere Wesensverschiedenheit zwischen Ehegatten zu der innern Trennung führt, für welche die äussere dann nur noch eine gleichgültige Erscheinungsform ist.

Ist in der Ehe die Frau nach dem Wortlaut des Gesetzes an den Willen des Mannes gebunden, so ist sie ausser der Ehe vollständig frei, und niemand hat das Recht, einen Zwang auf sie auszuüben. Nur in zwei Punkten teilt sie nicht vollständig die Rechte des Mannes: sie gilt in Nachlasssachen und beim Zeugnisablegen vor dem Richter nur als ein halber Mensch. Das erscheint uns als eine Härte, wir werden es milder beurteilen, wenn wir bedenken, dass bei den heidnischen Arabern und nach dem jüdischen Gesetz die Frau in Nachlasssachen und in Zeugnissachen noch viel schlechter gestellt ist: die Tochter ist bei Vorhandensein von Söhnen völlig ausgeschlossen vom Erbe, und vor dem israelitischen Richter gilt nur der freie Israelit als Zeuge, nicht die Frau. Dass Muhammed der Frau so viel Recht erkämpfte, muss hoch anerkannt werden. Ob und in welcher Weise seine Bestimmungen sich mit den heute geltenden Anschauungen der Kulturvölker werden in Einklang bringen lassen, muss hier unerörtert bleiben. Mir ist unzweifelhaft, dass sich ein Ausgleich finden wird, der auch den Muslims strengerer Observanz annehmbar ist. Erste Bedingung ist, dass der Islam sich freimacht von dem überwuchernden Beiwerk, das die Theoretiker um die einfache Lehre des Propheten geschlungen haben, und das zwischen ihr und dem fränkischen Empfinden eine schier unüberbrückbar scheinende Kluft geschaffen.

Ganz konnte die Theorie nie das volle reiche Leben unter ihren grauen Zwang beugen. Wundersam ist es gemischt und bleibt es, mögen auch die feinsten Systematiker die strammsten Schablonen ersinnen, all seine tausend Regungen hineinzuzwängen. Gewiss, unheilvoll, höchst unheilvoll war die Wirkung, die das Spinthisieren der islamischen Juristen über möglicherweise sich ergebende Rechtsfälle übte, unheilvoller noch, dass diese Spinthisierereien weltfremder Grübler zur Lebensregel wurden. In Fesseln geschlagen wurde die Entwicklung der Völker, die unter dem Banne dieser Gesetzesmache standen, und ihre Rache war, dass sie der Rechtsbildung keine neuen Säfte und Kräfte zuführten. Nur ein Element der islamischen Gesellschaft ist fast ganz von diesem Prozess verschont geblieben, das Element, aus dem der junge Islam seine Hauptkraft sog, und das in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens noch mächtig und glücklich in ihm wirkte, die Beduinen. In dem vorislamischen Arabien

war dieses Element das herrschende. Es war ein physisch und moralisch gesundes Volk, diese Söhne und Töchter der Steppe, und vor allem besassen sie das, was das höchste Gut des Menschen ist: Persönlichkeit. Dass Muhammed und seine Nachfolger, auch noch die Staatshäupter und Staatsmänner der ersten zwei Jahrhunderte des Islams, vor diesem Besten Respekt hätten, das die Araber in den neuen Glauben mitbrachten, ist das Geheimnis des wunderbaren Erfolges, mit welchem ein bis dahin fast unbekanntes Volk über die Welt dahinfegte, das eine der beiden Reiche, die sich in die Macht teilten, völlig zertrümmernd, dem andern die besten Stücke abreissend.

Persönlichkeit — in den mächtigen Reichen ausserhalb Arabiens war dieses Höchste des Individuums mit Füssen getreten worden. In Byzanz und in Ktesiphon sass der Wurm, der die Macht der beiden Weltreiche zerfrass: das war die kleine Schaar, die jeden Einzelwillen unbarmherzig brach, wenn persönliches Interesse oder Laune es gebot, sich versteckend hinter dem mit der Maske der Göttlichkeit versehenen Fürsten, soweit dieser nicht selbst zu herrschen sich anschickte, statt nur unter der Herrschaft der Höflinge zu regieren, wobei es dann manchmal noch schlimmer zuging. Muhammed stellte in Bezug auf das Verhalten der Menschen gegen Gott grosse Anforderungen: hier wurde unbedingtes Sichfügen verlangt, und obwohl die Bewegungfreiheit des Einzelnen dadurch nicht unerheblich behindert, ihm ein höchst lästiger Zwang auferlegt wurde, hierbei gewöhnten alle Araber sich schnell, ein Opfer zu bringen. Aber für das Verhalten gegen Menschen wurden ihnen keine Zumutungen gemacht. Der ersten Zeit des Islams sind alle Beschränkungen der Persönlichkeit, die ausserhalb der Rechtsordnung liegen, völlig fremd, und diese Rechtsordnung vermeidet es ängstlich, mehr festzulegen, als für ein geordnetes Zusammenleben dringend nötig ist. In allem spricht sich der Grundsatz aus: alle Muslims sind einander gleich, es giebt keinen Unterschied der Abstammung nach Familie oder Volk; Führer soll sein, wer am besten die Interessen der islamischen Gemeinde wahrzunehmen weiss.

Mit diesem Prinzip wurde gebrochen, und der Verfall bereitete sich vor, als der Chalifenhof vom Persertum[1]) verseucht wurde, und als damit eine Richtung in dem religiösen und zugleich in dem sozialen Leben zur Herrschaft gelangte, die dem Geiste des Religionsstifters völlig zuwider

1) Die Perser, mit denen die Araber bei ihrem Eintreten in die Geschichte bekannt und von denen sie alsbald beeinflusst wurden, hatten eine fertige, uralte Kultur. Die Frage nach deren Ursprung sei hier nur gestreift. Wie weit sind Erscheinungen der altpersischen Kultur und Sitte der Berührung mit dem äussersten Osten, China, zuzuschreiben? Stammt nicht dorther die persische Haremswirtschaft? Für die Vergleichung liefert China gutes Material: „in der grossen Encyclopädie t'u-šu-tsi-č'öng sind 58 chinesische Bände (pōn) lediglich dem Leben des Weibes in allen seinen Phasen gewidmet“ (Hirth, Zur Kulturgeschichte der Chinesen, München 1898, S. 7 [S.-A. aus Beil. Allg. Ztg.]).

war: die Fesselung des Individuums in den Schranken kleinlicher Einzelbestimmungen des Rechts.

Auf die Stellung der Frau hatte das Eindringen des Persertums den schwerstwiegenden Einfluss. Nicht mit Unrecht gelten die Bewohner Persiens seit den ältesten Zeiten als in hohem Grade der Lüge zuneigend. Durch und durch unehrlich war das Verhältnis zwischen Fürst und Volk, denn dem Volke wurde vorgemacht, der dem gemeinen Auge sich verbergende Fürst sei etwas Gottähnliches, und das Volk gab sich den Schein, als glaube es das, die Wissenden aber, die Haruspices, kicherten. Unredlich war auch das Verhältnis von Mann und Weib. Scheinbar ist der Mann der unumschränkte Herr im Hause, in Wirklichkeit ist er der Sklave nicht der rechtmässigen Gattin, sondern der Nebenfrau, die in den persischen Harems in zahlreichen und schlimm ausgewachsenen Exemplaren vertreten war. Als die Araber in die Geschichte eintraten, herrschte dieses Treiben im Sasanidenreiche genau so wie vor ihm in dem der Arsaciden und der Achämeniden, und von Persien aus hatte es sich die Welt vollkommen unterworfen, die den damaligen Kulturlümmel züchtete. In Byzanz ging es nicht anders zu als in Ktesiphon, und wie hier hatte die Sitte des Hofes den verderblichen Einfluss auf das ganze Land geübt. Man glaube nicht, dass das oströmische Reich als ein christliches sich in Bezug auf wüstes Treiben von dem persischen wesentlich unterschied. Namentlich über die Stellung der Frau herrschten hier dieselben Vorurteile wie in dem feindlichen Reiche, mit dem man sich in die Weltmacht teilte. Die Frauen sassen bei öffentlichen Anlässen hinter dem Gitter wie in der übrigen Welt des Orients, und wie es noch heut üblich ist, bewacht von den unglücklichen Kreaturen, die das Verbrechen, das die Menschheit an ihnen beging, noch immer mit den Plagen gerächt haben, die sie über die beiden Geschlechter brachten, von denen sie keinem ganz angehören: die freien und würdigen Frauen zu Sklaven herabwürdigend halfen die Eunuchen den unfreien und unwürdigen bei allen Abscheulichkeiten, und wieder mit deren Hilfe beherrschten sie nicht selten vollkommen die, die sich Herrscher in Haus und Reich wähnten. Es ist nun höchst beachtenswert, dass sich Arabien vor dem Islam und auch in der ersten Zeit nach dem Islam von der allgemeinen orientalischen Konkubinen- und Eunuchenwirtschaft völlig frei gehalten hat. Man wende nicht ein, dass ja im Qur'ân selbst von Nebenweibern die Rede ist; die Art, wie es geschieht, zeigt jedem, der sehen will, dass es sich dabei nur um ein nicht gerade empfohlenes Auskunftmittel handelt (vgl. die oben S. 242 angeführten Stellen).[1] In keinem Falle dürfen wir den Islam für die unwürdige

---

1) Von Eunuchen wird selbst in den grösseren Verkehrscentren Arabiens wenig zu sehen gewesen, sie werden kaum mehr als dem Namen nach bekannt gewesen sein. Nicht mit Sicherheit ist die Erwähnung der nichtswürdigen Verstümmelung im Qur'ân festzustellen, doch mag zugegeben werden, dass besonders an sie der Prophet in dem Qur'ân-

Stellung der Frau im Orient verantwortlich machen, sie war da, ehe er da war, mit Ausnahme des kleinen Stückes Arabien, und dieses hat sich tapfer gegen die Verseuchung mit dem ihm fremden Wesen gewehrt. Man könnte vielleicht sagen, der Islam hätte die zerfressene alte Welt durchsäuern, einen neuen bessern Zustand herbeiführen sollen. Jedenfalls darf nicht das christliche Frankenland aus Nichterfüllung solcher Forderung einen Vorwurf herleiten, denn mit Recht würde der Islam fragen: wie sah es denn nach vierzehn Jahrhunderten der Herrschaft der christlichen Lehre am Hofe des allerchristlichsten Königs und in den edelsten Familien seines Landes aus?

Es ist ein trübes Bild, das der islamische Orient zeigt, seitdem die Kraft der jugendfrischen ersten Träger des Islams, der Araber, gebrochen ist. Selbst der schlimmste Verfall konnte aber nicht ganz gewisse Rechte aus den Gesetzbüchern verbannen, die der Frau in den Quellen zugesichert waren. Da half man sich durch eine Perfidie: man versetzte die Frau von vornherein in eine schiefe Lage, in eine Lage, die ihr die Ausübung jener von Gott selbst ihr verbürgten Rechte geradezu unmöglich machte. Man trat frech mit der Scheinvorstellung auf: 1. die Frau dürfe vor niemandem als den nächsten Blutsverwandten ihr Gesicht zeigen, 2. der Frau sei jeglicher gesellige Verkehr mit andern als jenen untersagt. Damit war ihr das Todesurteil gesprochen. Der Gesichtsschleier ist ja nur der Exponent der wunderlichen Vorstellung, dass die Frau an sich etwas Anstössiges sei, er stellt aber ausserdem das Prinzip der völligen Trennung der Geschlechter dar. Das Verbot des geselligen Verkehrs mit nicht blutsverwandten Männern bedeutet für die Frau die Unmöglichkeit, von Leben und Welt mehr zu sehen, als ihre nächste Umgebung sie sehen zu lassen fähig oder gewillt ist. Die Frau soll nicht lernen, sie soll sich nicht unterrichten, sie soll vor allen Dingen um Gotteswillen nicht ihre Rechte kennen lernen, damit man sie nach Laune und Willkür wie eine Sache behandeln kann. Aber auch die Ledige und selbst das Kind soll nicht lernen. Für das Mädchen ist keine Schule da. Ist es bessern Standes, so bringt man ihm wohl die Anfangsgründe des Lesens und Schreibens bei, dafür wird ihm dann aber erst recht jede Ausbildung in gewerblichen Fertigkeiten vorenthalten als unschicklich und nur bestimmt für die, die damit sich das Brot verdienen müssen. Worauf das alles hinaus will, liegt klar zu Tage, und ganz offen wird es ausgesprochen in einer kulturhistorisch nicht unwichtigen Thatsache, die bisher nicht gewürdigt scheint: in Egypten wird die Frau, ob alt ob jung, wenn sie nicht reiche Kleider anhat, und man ihr deshalb mit dem Titel „Madame“

verse 4, 118 gedacht hat: „Dem [Satan] fluchte Gott, er aber sprach: | Ich will von deinen Knechten nehmen | Den mir beschiednen Teil, und will sie irreleiten, | Will sie zu Wunsch und Wahn verführen, | Will ihnen heissen, dass sie sollen | Des Viehes Ohren stutzen, | Will ihnen heissen, dass sie sollen | Verstümmeln Gottes Schöpfung.“

(jā sitt) schmeichelt, angerufen: jā ulıje, d. h. o Unmündige. Die es anwenden, sind sich dabei der ursprünglichen Bedeutung des Wortes kaum bewusst, aber das ist es eben: gedankenlos werden dem rechtlosen weiblichen Geschlecht die schwersten Beleidigungen ins Gesicht geschleudert, gedankenlos werden sie von ihm hingenommen: „es war ja immer so; unsere Mütter und Grossmütter waren ja glücklich dabei."

Man wende nicht ein, dass es bedeutende Frauen in Politik, Poesie und Wissenschaft auch im dekadenten Islam gegeben habe. Diese Frauen hatten nichts weniger im Sinn, als das Los ihrer Schwestern zu bessern, den Stand des weiblichen Geschlechts zu heben.

Muss es ewig so bleiben? ist keine Hoffnung, dass eine Änderung des Zustandes eintritt, der das tiefe Mitgefühl jedes wahrhaften Menschenfreundes erwecken muss? Keine Frage ist, dass die, die unter diesem Zustande leiden, das Beste thun müssen. An ihnen ist es, zu zeigen, dass sie die Unwürdigkeit ihrer Lage empfinden, und dass sie eine Änderung herbeizuführen entschlossen sind, an ihnen ist es, die ganze Kraft des Geistes und Willens für das hohe Ziel einzusetzen. Die Schwierigkeiten, die sie zu überwinden haben, sind ungeheure. Auch im Frankenlande fielen, als die Frauenbewegung begann, die seichtesten Köpfe mit albernen Witzen über die Heldinnen her, die oft unter Entbehrungen und Bitternissen einen Kampf kämpften, dessen Bedeutung die meisten ihrer Gegner auch nicht einmal ahnten, während auf der anderen Seite die „Ernsten" etwas von falscher Kultur oder gar von Untergrabung der Familie und der Gesellschaft faselten. Die Frauen des Islams, die für die Frauensache ernst arbeiten, müssen darauf gefasst sein, nicht bloss Spott von Witzlern und Anzweifelung von den Stützen der Gesellschaft zu ernten, nein, sie müssen auf Gefährdung von Leib und Leben gefasst sein. Wenigstens in den Ländern mit islamischer Regierung. Denn in ihnen allen ist die Macht in den Händen von Personen, die, wenn nicht selbst allen wirklichen Fortschritt im tiefsten Innern grimmig hassend, die Dunkelmänner gewähren lassen müssen, denen nichts heiliger ist als das Forterben der ewigen Krankheit „Gesetz und Sitte."

Sonderbar! Nicht unter islamischer Herrschaft, sondern unter ungläubiger, winkt dem Islam Hoffnung auf Erneurung, die mit Hebung der Frau beginnt. In Egypten, wo der islamische Fürst nur noch eine Scheinregierung führt und die Ungläubigen die wahren Herren sind, hat eine Bewegung von unabsehbaren Folgen eingesetzt. Ihre Bedeutung liegt nicht darin, dass sie mit einer gradezu elementaren Gewalt, mit einer in dem schlaffen und trägen, im Traditionsdusel verkommenden Orient ganz ausserordentlichen Macht aufgetreten ist. Denn nichts bürgt dafür, dass morgen anderes die Geister packt und die Frage von der Tagesordnung verschwindet. Aber das ist sicher, dass sie sich nicht mehr völlig aus der Welt schaffen lässt. Dazu hat sie in der öffentlichen Meinung Egyptens

— denn eine solche giebt es auch dort — zu tief Wurzel gefasst. Ein besonders glücklicher Umstand hat der Bewegung sofort den grossen Charakter gegeben, dessen sie bedurfte, um auf die schwerfällige Masse zu wirken, nicht auf einen kleinen Kreis von social-organisatorischen Experimentlern und philosophierenden Feinschmeckern beschränkt zu bleiben. Frauen hätten nichts ausgerichtet, selbst mit Begabung und starkem Willen; denn noch haben sie in Egypten keine Stimme, und noch ist die Schar der Kämpferinnen an Zahl und Schulung zu unbedeutend. Auch nicht ein besitz- und titelloser Habenichts trat für die neue Idee ein. Die Rechte der Frau hatten in Egypten das Glück, einen männlichen Vertreter zu finden, der mit lebhaftem Geist und guten Fähigkeiten und Kenntnissen den Besitz reichlicher Mittel und eine angesehene Stellung verbindet, und allenthalben als ein Mann von durchaus ehrlicher Gesinnung und besten Absichten geschätzt wird. Kasim Bey Amin [qāsim amīn], Rat am einheimischen Berufungsgericht in Kairo, hat mit wachem Auge die socialen Verhältnisse seines Heimatlandes beobachtet und auch die der Frankenländer sorgfältig studiert. Er hat sich davon überzeugt, dass die erste Bedingung zu einer Wiederbelebung seines islamischen Heimatlandes und zur Beseitigung der Fremdherrschaft, die natürlich allen Egyptern verhasst ist, die Hebung des weiblichen Geschlechts ist, und er hat dieser Überzeugung in packender Weise zuerst in seinem Buche taḥrīr almar'a d. h. die Befreiung der Frau, erschienen in Kairo 1899, Ausdruck gegeben. Das Buch erregte einen wahren Sturm. Die gesamte Presse Egyptens, die nicht unbeträchtlich ist, beschäftigte sich damit. Durchschlagend für seinen Erfolg war, dass der äusserst fähige und weitsichtige Herausgeber der grössten Kairenser Tageszeitung, des in allen Teilen der islamischen Welt verbreiteten Blattes Almu'aijad, Herr 'Alī Jūsuf, der sich in der Hauptsache auf Seite des Verfassers stellte, Monate hindurch Zuschriften über das umstürzlerische Buch von freundlicher und feindlicher Seite aufnahm. Vor wenigen Wochen nun ist ein neues Buch des Kasim Bey Amin erschienen unter dem Titel almar'a algadīda d. h. die neue Frau, und wieder hat es einen Sturm in den Geistern entfacht.[1]) Unter den Stimmen, die bisher darüber laut geworden sind, wiegt am schwersten die des egyptischen Ministers des Innern Mustafa Fehmi Pascha. In der Nummer des Almu'aijad vom 29. Januar d. J. ist ein Brief von ihm an Kasim Bey Amin abgedruckt, in welchem er seine volle Zustimmung zu den in der „Neuen Frau“ vertretenen Ansichten ausspricht. Bedingungslos tritt er für die Notwendigkeit einer gründlichen Erziehung des weiblichen Geschlechtes ein, auf der allein das Glück der Familie und der Fortschritt

1) Einige Mitteilungen über dieses Buch und im Anschluss daran über freiere Regungen im modernen Islam Egyptens machte Dr. Ernst Harder in dem Artikel „Die ‚neue Frau‘ im Orient“, Tägl. Rundschau, Unterhaltungsbeilage No. 42 vom 19. Febr. 1901

der menschlichen Gesellschaft beruhe; zugleich erkennt er an, dass eine solche gründliche Erziehung und Bildung des weiblichen Geschlechts nicht möglich sei mit der bisherigen Schleierwirtschaft.

Wie sich die zu der neuen Bewegung verhalten, die sie zunächst angeht, die islamischen Frauen selbst, lässt sich noch nicht sagen. Es scheinen bemerkenswerte Äusserungen aus ihrer Mitte noch nicht vorzuliegen. Doch hat seit längerer Zeit die Frau energisch die Partei des vielangefochtenen Kasim Bey ergriffen, die man insofern als an der Spitze der Frauenbewegung im arabischen Orient stehend betrachten kann, als sie das einzige arabische Blatt herausgiebt, das sich selbst als Frauenblatt bezeichnet und von einer Frau geleitet ist, die Zeitschrift Anīs algalīs d. h. der Vertraute des Freundes. Frau Alexandra Avierino, der griechisch orthodoxen Familie Churi in Beirut in Syrien entsprossen, bringt in der letzten Nummer ihres Monatsblattes vom 31. Januar d. J. einen längeren Artikel über die „Neue Frau“ und tritt für die Anschauungen des Verfassers ein, wie nicht anders zu erwarten war. Denn die mutige und geschickte Frau hat bereits mehrfach in ihrer Zeitschrift in sympathischer Weise über die fränkische Frauenbewegung berichtet und hat auch selbst schon unabhängig von Kasim Amin für die Hebung des Unterrichts ihrer Landesgenossinnen das Wort ergriffen. Als Christin durfte sie natürlich an die religiösen Vorstellungen der islamischen Bevölkerung nicht rühren. Sie hätte dadurch Misstrauen erweckt und der Sache nur geschadet. Jetzt, wo von den angesehensten Muslims des Landes das angebliche Schleiergebot als eine Erfindung der Theologen gebrandmarkt ist, darf sie freier sprechen. Sie wird nicht allein bleiben. Immer fester wird sich in die Köpfe und Herzen auch der islamischen Frauen der Gedanke graben: Nur der gewinnt sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muss.

Ein schöner Anfang ist gemacht. Freilich noch lange werden die Strenggläubigen widersprechen und sich immer von neuem darauf berufen, das Prinzip sei nun einmal durch Gottes Gebot geheiligt: die Frau muss gehorchen und muss auch die übelste Behandlung des Mannes ohne zu murren wie ein Hund über sich ergehen lassen. Gehorchen! wie sagt Iphigenie?

> Von Jugend auf hab ich gelernt gehorchen
> Erst meinen Eltern und dann einer Gottheit,
> Und folgsam fühlt ich immer meine Seele
> Am schönsten frei.

Freiheit im Gehorsam, durch den Gehorsam, Gehorsam in der Freiheit und durch die Freiheit. Lasst, ihr Muslims, eure Frauen sich frei entwickeln, gebt ihrem Empfinden, ihrem Denken Nahrung, opfert ihnen vor allem einen Teil eures Selbst, eures Eigensinns, eurer Eigensucht, dann werdet ihr sie nicht ungehorsam finden. Dann werden sie euch dienen, nicht weil das Gesetz es verlangt, sondern weil ihr Herz danach verlangt,

dann werden sie euch nicht durch Launen und Ränke kränken, durch kindischen Trotz zu heftigem Wort oder gar zu sie und euch entwürdigender thätlicher Züchtigung euch reizen; sie hebend werdet ihr von ihnen gehoben, hinausgehoben über den Islam, wie ihr zumeist ihn heut versteht, zu dem Islam, den eure Besten bekannt, zu dem auch wir uns bekennen, zur liebenden Ergebung, zur ergebenden Liebe, die in der Vernichtung des Ich das Ich befreit,

Denn wo die Liebe waltet, stirbt
Das Ich, der finstere Despot.
So lasst ihn sterben in der Nacht
Und atmet frei im Morgenrot.

Ein dänisches Märchen von Petrus und dem Ursprunge der bösen Weiber.

Von Johannes Bolte.

Vor zwanzig Jahren gab Viggo Såby zu Kopenhagen einen merkwürdigen dänischen Prosaschwank des 17. Jahrhunderts in sauberem Neudrucke heraus, der in Deutschland kaum Beachtung gefunden zu haben scheint:

En Lystig Tractat Om S. Peders Trende Døttre, Deris Herkomst oc Giftermaal, saa oc hvor fra de onde Qvinder haffver deris Oprindelse saare kortvillig at læse ❑ Nu Nyligen til Trycken Fordansket Aff N. H. C. R. Prentet Aar 1667. 4 Bl. 8°.

Da der dänische Anonymus N. H. C. R. sich nur als Übersetzer bezeichnet und sich, wie Såby bemerkt, Germanismen zu schulden kommen lässt, wird man dem letzteren beipflichten müssen, wenn er in dem Büchlein eine Reproduktion einer bisher unbekannten deutschen Flugschrift sieht. Zur Ermittlung dieses Originals möchte ich auffordern, indem ich die beiden den Kern des Traktats bildenden Märchen hier in deutscher Sprache wiedergebe.

I.

Zur Zeit da unser Herr und Sankt Petrus in der Welt wanderten, kehrten sie in einem Schmiedekrug ein, wo sie gut aufgenommen wurden. Und im Rausche verlobte Petrus einem Schmiedegesellen seine Tochter Petronella. Bald darauf kam ein andrer und bat auch um sie. Petrus hatte die erste Zusage vergessen und versprach sie ihm auch. Eine Stunde oder zwei danach kam der dritte Schmiedegesell zu ihm und sagte: „Guter alter Vater, ich habe erfahren, dass Ihr eine schmucke Tochter habt; kann

ich nicht mit Euch handelseins über sie werden?" Petrus sagte auch diesem Gesellen seine Tochter zu.

Aber als am andern Morgen Petrus erwachte und bedachte, dass er drei Töchter verlobt hatte und doch nur eine daheim hatte, verdrossen ihn seine Zusagen, und er bat den Herrn, ihm ein paar Töchter zu schaffen, damit er seinem Versprechen nachkommen könne und die Schmiedegesellen nicht ärgerlich würden und ihm seine Stirn zerschlügen. Darauf soll der Herr erwidert haben: „Petrus, du hast ja eine Tochter, die schöne und fromme Petronella[1]); die beiden andern will ich dir verschaffen. Zu der ersten Kreatur, die dir morgen früh an der Thür begegnet, wenn du vom Bett aufstehst, sollst du sagen: Guten Morgen, meine Tochter! Dann wird sie zu einem schmucken Mädchen werden. Und übermorgen ebenso."

Was geschah? Am ersten Morgen traf er eine Sau. Petrus sagte: „Guten Morgen, meine Tochter!" Und alsbald ward sie ein schmuckes Mädchen. Am zweiten Morgen traf er an der Thür eine Gans. Petrus sagte: „Guten Morgen, meine Tochter!" Und flugs verwandelte sie sich und ward ein schönes Mädchen und sagte: „Keg geg, lieber Vater, hier bin ich." So hatte Petrus drei Töchter für seine drei Schwiegersöhne.

Bald darauf wurden die Hochzeiten festgesetzt, auf denen jeder seine Braut heimführte. Was geschah? Eine Woche später oder zwei rüstete Petrus ein Mahl und lud seine drei Schwiegersöhne dazu. Und als das Mahl vorüber war, fragte Petrus den ersten: „Lieber Sohn, wie gefällt dir meine Tochter, wie stellt sie sich an?" Er antwortete: „Väterchen, sie ist wohl hübsch, tüchtig und schön; aber sie ist sehr schweinisch und schmutzig." „Ja", sprach Petrus, „Söhnchen, du musst mit ihr zufrieden sein; denn ihre Mutter war ebenso beschaffen." — Damit redete Petrus den zweiten an: „Und wie gefällt dir meine Tochter?" Er antwortete: „Dass sie schmutzig ist, kann ich nicht behaupten; aber sie ist sehr einfältig und gänsedumm." Petrus antwortete: „Ihre Mutter war ebenso, und ein Sprichwort heisst: Die Tochter tanzt in der Mutter Hemde." — Dann sprach er zum dritten: „Und wie gefällt dir meine Tochter?" Er antwortete: „Vater, ich habe ein ehrliches, frommes, züchtiges, häusliches und gutes Weib, sie ist auswendig und inwendig fromm, und wird kein Gebrechen oder Mangel an ihr erfunden." Petrus antwortete: „Ja, sie schlägt nach ihrer Art; denn ihre Mutter war ebenso."

Die Schwiegersöhne verwunderten sich über seine Worte und wollten wissen, wie das zusammenhinge, bis Petrus ihnen erzählen musste, wie es sich mit diesen drei Töchtern verhielt. Von diesen drei Töchtern des hl. Petrus haben, wie einige meinen, verschiedene Frauen in der Welt ihren Ursprung genommen.

1) Petronilla erscheint auch sonst in der Legende als Tochter des Petrus.

II.

Als unser Herr und Petrus einstmals durch einen Wald wanderten, sah Petrus den Teufel unter einer Linde bei einer hübschen Jungfrau stehen, sie küssen und liebkosen. Darüber ward Petrus zornig und sprach: „Schöpfer, siehst du, wie der Bösewicht das junge Blut verführt? Soll man so die Jugend erziehen?“ Darauf soll der Herr geantwortet haben: „Lass ihn, Petrus! Denn der Teufel ist von jeher ein Schalk.“ Petrus sprach: „Willst du, Herr, so schlage ich ihm den Kopf ab.“ Darauf soll der Herr geantwortet haben: „Petrus, wenn dein Fischermesser nicht scharf ist, so lass es bleiben! Denn den Teufel erschlägt man nicht wie Hornvieh.“ Petrus aber schlich sich sacht von hinten heran und hieb so kräftig zu, dass beiden, dem Teufel und dem Mädchen, von dem einen Schlage das Haupt abfiel.

Petrus warf die Wehr von sich, fiel auf seine Knie und rief: „Schöpfer, Schöpfer, ich habe übel gethan, dass ich die schöne Jungfrau enthauptete. Gieb ihr das Leben wieder, da du alle Dinge vermagst!“ Der Herr antwortete: „Petrus, das Blut ist noch warm; setz ihr rasch den Kopf auf, so wird sie lebendig.“ Petrus ward von Herzen froh, lief hin und vergriff sich; denn er ergriff den Teufelskopf und setzte ihn dem Mädchen auf. Da ward sie lebendig, sprang auf, fluchte und keifte, schlug ihn mit den Fäusten und schalt ihn wegen seines doppelten Missgriffes. Petrus wollte ihr nun den Kopf wieder abhauen, damit sie ihren eignen Kopf wieder bekäme; aber das ward ihm nicht erlaubt.

Von diesem Weibe sollen, wie einige meinen, alle bösen Weiber ihren Ursprung haben, da viele Frauen schöne und stattliche Venustöchter sind und doch einen Teufelskopf oder Mund haben.

Man erkennt leicht, dass diesen beiden Märchen die satirische Absicht innewohnt, zu zeigen, dass auf vier Weiber nur ein gutes kommt; die übrigen gleichen der Gans, dem Schweine oder dem Teufel. Bevor wir jedoch der Quellenfrage nähertreten, und uns nach parallelen Erzählungen umsehen, müssen wir bemerken, dass in Dänemark mehrere jüngere Varianten existieren, die vermutlich aus dem Volksbuche von 1667 abstammen und für dessen Beliebtheit Zeugnis ablegen. So erwähnt Peder Syv, der bekannte Sprachforscher und Volksliedersammler (1631—1702), ein Lied über die drei Töchter Sankt Peters; Svend Grundtvig besass ein in Vendsyssel aufgezeichnetes Volksmärchen, das allerdings verschiedentlich vom Volksbuche abwich[1]); und gedruckt liegen uns vor zwei im wesentlichen übereinstimmende jütische Volksschwänke bei Kristensen, Jyske Folkeminder 4, 336, No. 430 und Danske Skæmtesagn 1900, S. 105, No. 50.

1) Diese beiden Nachweise liefert Säby in seiner Vorrede.

Dagegen möchte es schwer fallen, eine dem ersten Märchen des Volksbuches entsprechende bulgarische Erzählung[1]), in der nur statt Petrus Noah, statt Sau und Gans aber Katze und Esel genannt werden, gleichfalls aus dem dänischen Drucke abzuleiten. Wir werden eher eine Verbindung mit dem deutschen Originale des letzteren annehmen, wenn wir die folgende böhmische Sage[2]) betrachten, in der Jesus ganz an die Stelle seines Jüngers Petrus getreten ist und letzterer nur als stummer Zuschauer dem Wunder beiwohnt.

Jesus kam auf seinen Wanderungen in ein Dorf, in dem die Männer strickend, spinnend und waschend vor der Thür sassen. Er fragte den ersten, warum er eine Arbeit verrichte, die nur Weibern gezieme. Der Mann antwortete: „Ich habe kein Weib.“ Darauf verhiess ihm der Herr ein Weib zu senden. Und ebenso that er bei den übrigen Bewohnern des Dorfes, die er mit Weiberarbeiten beschäftigt antraf. Als er dann mit Petrus weiterzog, begegnete ihnen nach einer Weile auf der Landstrasse eine Gans. Jesus verwandelte sie in ein Weib und sandte sie sogleich in das Haus des ersten Mannes. Ebenso that er mit einem Pfau, den er als Weib zu dem zweiten Mann gehen hiess, mit einer Katze, Taube, Schlange, Elster, Biene, Ricke, Krähe, Eule, einem Fisch und einer Sau. — Nach Jahr und Tag kehrte der Herr wiederum in dem Dorfe ein und fragte den ersten Hauswirt, wie er mit seinem Weibe zufrieden sei. „Ach, Herr“, seufzte der Mann, „mein Weib ist gar einfältig und schnattert den ganzen Tag wie eine Gans.“ „Sie verleugnet ihren Ursprung nicht“, meinte Jesus lächelnd und schritt weiter. Und so hörte er auch in den andern Häusern meist Schlechtes von den Weibern; sie waren stolz wie ein Pfau, naschhaft wie eine Katze, falsch wie eine Schlange, geizig wie eine Elster, hässlich wie eine Eule, unsauber wie eine Sau. Einige aber waren zärtlich wie eine Taube, sanft wie ein Reh und fleissig wie eine Biene. Die Weiber besassen eben die Eigenschaften der Tiere, aus denen sie entstanden waren. Darum giebt es noch heutzutage so verschiedene Arten von Weibern.

Offenbar reihen sich diese drei engverwandten Schwänke, der dänische, der bulgarische und der tschechische, den zahlreichen ungalanten Satiren ein, die einzelne Eigenschaften der Frauen mit bestimmten Tieren in Verbindung bringen und deshalb diese Frauen von den entsprechenden Tieren abstammen lassen. So berichtet eine rabbinische Tradition, die Hans Sachs 1557 in einem Spruchgedichte „Der Hundschwanz“ behandelte und spätere Erzähler mit Behagen variieren[3]), wie Gott eine Gehilfin für

1) Strauss, Die Bulgaren, 1898, S. 44.

2) Waldau in den von A. Lukšić herausgegebenen Slavischen Blättern 1, 241 (1865): „Die Weiber im Dorfe.“

3) H. Sachs, Folioausgabe 2, 4, 71b = Fabeln und Schwänke ed. Goetze 1, 522, No. 182; vgl. 2, XVII. Zincgref-Weidner, Apophthegmata 4, 414 (1655) citiert als Ge-

Adam erschaffen wollte und dem Schlafenden eine Rippe aus dem Leibe nahm, habe ein Hund den Knochen gepackt, um damit zu entlaufen. Aber der Herr erwischte ihn, schnitt ihm den Schwanz ab und schuf daraus Eva. — Noch weit älteren Datums sind zwei von Stobaios aufbewahrte griechische Gedichte des Simonides von Amorgos und des Phokylides von Milet[1]), die wohl beide einen alten Volksspruch reproduzieren. Sie stimmen darin zu dem dänischen Schwanke, dass sie mehrere Tiere namhaft machen, während ihnen eine scherzhafte Motivierung dieses Ursprunges der Weiber, wie sie sowohl das dänische Volksbuch wie die angebliche rabbinische Überlieferung bietet, durchaus mangelt. Nüchtern und kühl erzählt Simonides, Gott habe des Weibes Sinnesart verschieden geschaffen, teils von der Sau, teils vom Fuchse, Hunde, von der Erde, vom Meere, vom Esel, Wiesel, von der Stute, vom Affen oder von der Biene:

Χωρὶς γυναικὸς θεὸς ἐποίησεν νόον
Τὰ πρῶτα· τὴν μὲν ἐξ ὑὸς τανύτριχος etc.

Von den neun Typen böser Weiber des Simonideischen Frauenspiegels erscheinen bei dem um ein Jahrhundert jüngeren Phokylides nur drei wieder, nämlich die von der Stute, der Sau und der Hündin herstammenden; die vierte Art, die der guten Frauen, leitet er, wie sein Vorgänger die zehnte, von der Biene ab. Beide Gedichte wurden im Zeitalter der Renaissance bewundert und nachgebildet: das des Phokylides 1562 durch Hans Sachs[2]), der Frölichs elf Jahre zuvor erschienene Verdeutschung des Stobäus benutzte, das des Simonides durch Buchanan und Taubmann in lateinischen Versen, sowie durch Titz, Rachel und Henrici in deutschen Reimen.[3]) Am freisten verfährt dabei der Leipziger Gelegenheitspoet

---

währsmann einen Doktor Langenberg; vgl. Stiefel in der Nürnberger Festschrift Hans Sachs-Forschungen 1894, S. 138. De Geest van Jan Tamboer 1664, p. 210 = Der Geist von Jan Tambaur (um 1690) S. 190 = Mancherley artige annehmliche Historien, Augspurg 1675, Bl. D 7a: „Weiber sind von einem Hundsschwantz gemacht“ (Männer von einem Katzenrücken). Tho. Moore, Works 1826, p. 467: 'The rabbinical origin of women.' Vgl. Birch, Notes and Queries 6. Ser. 4, 302 (1881). De Gubernatis, Die Tiere in der indogerm. Mythologie 1874, S. 369[3]. De Mont en de Cock, Vlaamsche vertelsels 1898, S. 448: „De oorsprong der vrouw“. Gaster, Magazin f. d. Litt. des Auslandes 1879, 596 (nach Ispirescu, Snóve sau Povesti populare 1875, p. 92). A. Strauss, Die Bulgaren 1898, S. 45 (Hunds- oder Teufelsschwanz). L. Schischmánoff, Légendes religieuses bulgares 1896, p. 33 (Teufelsschwanz). Krauss, Sitte und Sage der Südslaven 1885, S. 184. Leite de Vasconcellos, Tradições pop. portuguezes 1882, p. 200 (Hunds- oder Katzenschwanz). Marelle, Èva, Affenschwantz, Queue-d'chat 1888, p. 9 = Herrigs Archiv 76, 233.

1) Poetae lyrici Graeci ed. Bergk 2, 446 No. 7 und 69 No. 3 (1882).

2) Folioausgabe 5, 3, 372b = Fabeln ed. Goetze 2, 684 No. 385; vgl. S. XXIII.

3) Buchanan, Poemata 1665. p. 401 (Iambon lib. 1). Taubmann, Melodaesia 1615, p. 570: „Gynaeceum poeticum“. Titz, Gedichte hsg. von Fischer 1888, S. 118: „Poetisches Frauenzimmer“. Rachel, Teutsche Satyrische Gedichte 1664, No. 1. [Chr. Fr. Henrici], Picanders Gedichte 5, 185 (1751). In Prosa giebt Joh. Sommer, Ethographia mundi 2, 62 (1610) die Erzählung des Simonides wieder. — Die Gedichte von Buchanan, Taubmann und Titz hat Klenz in seiner fleissigen Dissertation (Die Quellen von J. Rachels erster

Henrici mit der Fabel des Simonides, die er gleich Taubmann und Titz zum Schmucke einer Hochzeitsgratulation ausnutzt. Ein „Tausendkünstler" Crispinus, erzählt er, hatte sieben Söhne, die gern freien wollten und ihrem Vater die erkorenen Bräute vorstellten. Dieser lobte die Schönheit der Jungfrauen, griff dann jedoch nach seinem Zauberstabe, um auch ihre Herzen zu prüfen.

Die erste hatte schwarze Augen,
Durchdringend und verschmitzt und frey,
Und was am meisten konnte taugen,
So war auch Freundlichkeit dabey.
Der Alte streckte mit dem Stabe
Die Hand nach ihrem Herzen aus,
Und sieh! es sprung im vollen Trabe
Ein rasend Tygerthier heraus.

Nicht besser ergehts den andern Schönen; bei ihnen zeigt sich eine Schlange, ein Affe, eine Gans, ein Schwein, ein Sperling und ein Krokodil. Hier bricht Henrici die Erzählung ab, um dem Hochzeitspaar zu versichern, dass bei ihnen Gleiches nicht zu befürchten sei. Die Frage nach der Herkunft dieser inneren Verwandtschaft zwischen Weib und Tier berührt er gar nicht.

Parallel neben diesen Nachahmungen des Simonides geht eine Gruppe von Erzählungen einher, die man zuweilen fälschlich in direkte Abhängigkeit von dem griechischen Iambographen hat bringen wollen.[1]) Johannes Agricola[2]) erläutert 1529 das Sprichwort „Die Weiber haben drei Häute" in folgender Weise: „Die Weiber haben erstlich ein hundshaut; das ist, wann man sie schilt oder straffet, so bellen sie hinwider wie ein hund: Biff biff. Die ander haut ist ein sawhaut, da muß man scharf hawen, sol man hindurchhawen; wirt sie aber getroffen, die sawhaut, so kreisset sie: Och och, wie ein saw. Die dritt haut ist die menschenhaut; wer die trifft, der hört ein solche stimm: Ach hertzlieber mann, ich wil alles thun, was dir lieb ist." — Hier ist also nicht von mehreren Frauen die Rede, die jede einem andern Tier verglichen werden, sondern ein und dasselbe Weib hat verschiedene tierische Laster, die nur durch die beliebte Prügelkur

---

Satire. Freiburg i. B. 1899) mit Rachels Satire verglichen, dabei aber auch Scheffers gleich zu erwähnende lateinische Dichtung hineingezogen, ohne ihre Abhängigkeit von Hans Sachs zu erkennen.

1) Vgl. darüber Stiefel in dieser Zeitschrift 8, 163.

2) Sprichwörter (1584) No. 414. — Danach u. a. Fischart, Ehzuchtbüchlein 1578 (Werke herausg. von Hauffen 3, 265). Sommer, Ethographia mundi 2, 63 (1610). Ambr. Metzger, Meisterlied vom 21. Juli 1626 (Göttinger cod. mscr. philol. 196, S. 418). Vgl. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 1, 154, No. 568 (drei Arten Frauen: Hühner-, Gans- und Schweinsart). — Für das Alter dieser Vergleiche verdient die von Klenz S. 25 citierte Stelle aus Joa. Nevizanus, Sylva nuptialis 1522 Bl. 87a angeführt zu zu werden: „Septem mulierum proprietates, sanctas in ecclesia, angelos in accessu, daemones in domo, bubones in fenestra, picas in porta, capras in horto, fetorem in lecto." Vgl. Scheffer bei Sommer, Ethographia mundi 2, 71 (1610).

vertrieben werden können. Die Zahl der Häute erscheint dann in einem 1539 gedichteten Spruche des Hans Sachs[1]) auf das dreifache gesteigert: neun Häute hat ein einziges böses Weib, nämlich von Stockfisch, Bär, Gans, Hund, Hase, Pferd, Katze, Sau und endlich Mensch, und auch hier meint ein Freund des Dichters jede Haut besonders durchbläuen zu müssen; allein der wackre Meister entgegnet ihm, solches zieme einem Biedermann nicht:

Man mus mit krieg nicht halten haus,
Sunder mit frid und freuntschaft mer.

Das zweite Märchen des dänischen Volksbüchleins, zu dessen Betrachtung wir uns nunmehr wenden, erhebt noch schärfere Anklagen wider die bösen Weiber, indem es sie nicht der Abstammung von Tieren, sondern vom Teufel selbst beschuldigt. Es erfreut sich keiner geringeren Verbreitung als das erste; doch vermag ich kein älteres Zeugnis beizubringen als eine Stelle aus der 1672 (also fünf Jahre nach dem dänischen Drucke) erschienenen deutschen Bearbeitung von Shakespeares 'Taming of the Shrew': „Kunst über alle Künste Ein bös Weib gut zu machen.“[2]) Hier bedauert der als Vorredner auftretende geduldige Hiob, dass der Bändiger der bösen Katharina nicht schon zu seiner Zeit gelebt habe: „Ich hätte bei ihm wollen lernen, einem bösen Weibe den Irrthum auss dem eigensinnigen Gehirn zu treiben oder den Teufelskopf, welchen sie ihrem eigenen Bekäntnüss nach aufsetzen, bei sich liegen zu lassen.“ Es scheint nach dem Wortlaut allerdings, als ob der Autor hier nicht auf die Enthauptung durch Petrus und dessen Vertauschung der Köpfe, sondern eine abweichende Erzählung anspiele.

Fast völlig stimmt dagegen ein 1719 im Druck veröffentlichtes Gedicht von Christoph Friederici[3]) mit dem dänischen Schwanke überein:

---

1) Folioausgabe 1, 5, 519b = Fabeln ed. Goetze 1, 164, No. 54; vgl. 2, XIII. 4, 132. — Danach z. B. Schades Wissenschaftl. Monatsblätter 1878, 178. Huberinus, Spiegel der Hauszucht 1565 (W. Kawerau, Die Reformation und die Ehe 1892, S. 49). Seb. Scheffer, Poemata 1572 Bl. 193 = Melander, Ioci atque seria 1608 No. 485 = Ellinger, Deutsche Lyriker des 16. Jahrh. 1893 S. 45 = Klenz 1899 S. 22 = Sommer, Ethographia mundi 2, 67 (1610. Mit deutscher Übertragung). Seelmann, Mnd. Fastnachtspiele 1885, S. 78 (v. J. 1641). Zwei Folioblätter des 17. Jahrh. in Berlin und Nürnberg (Weller, Annalen 2, 485 u. 487, No. 1035 u. 1052). Der visierliche Exorcist S. 18 (an dem Alamodisch-technologischen Interim 1675). Riederer, Das Poetische Schertz-Cabinet 1713, Bl. D 3a, No. 63. Stranitzky, Ollapatrida des durchgetriebenen Fuchsmundi 1711, S. 225 = 1886, S. 168. Gregander, Leben F. W. v. Kyau 3, 20 (1751). Berliner Ms. germ. qu. 616, No. 191. Wiener Hs. 14914, S. 1024, No. 162.

2) Herausgegeben von R. Köhler 1864, S. 6.

3) Christophorus Friederici, Oel und Wein, gegossen auf die Wunden der Lebendig-Toden, oder Curieuser Zeit-Vertreiber . . . In deutlichen Teutschen Versen Monathlich herfür gebracht, Zweite Spendage. Anno 1719. Franckfurt, zu finden in der Buch-Gassen (Berlin Yk 1741), S. 49—59.

Die ausfündig gemachte Teuffels-Köpfe.

1.

Ich hab mich hin und her befraget,
Wie und woher es immer komm,
Was man von denen Weibern saget,
Daß deren wären wenig fromm,
Und daß (wer sucht es zu vergraben?)
Sie alle Teuffels-Köpfe haben.

2.

Ich kunte nirgends Nachricht kriegen,
Ein Jeder wollt, dass mans verbürg.
Doch musst sich eines Tages fügen,
Daß ich in die Cathol'sche Kirch
In einer Reichs-Stadt bin gekommen,
Wo ich es ohngefehr vernommen.

3.

Ein lust'ger Pater, den ich kennte,
Hielt eben damahls die Sermon;
Der klatschte gleichsam in die Hände
Und discurrirte nett davon.
Ich hoffe niemand zu verstören,
Wann wir Ihn selber reden hören:

4.

Wie unser Heiland noch auf Erden
In Tagen seines Fleisches war
Und seine Jünger offt begehrten,
Daß er einmahl spatzieren fahr,
Und wo nicht fahr, doch etwan gienge,
Damit er frischen Athem fienge,

5.

So hat der Herr sich überwunden
Auf Ihrer Aller grosse Bitt
Und nahm zu Fuß auf etlich Stunden
Den lieben Jünger Petrum mit,
Der gern sich (wie der Pfaff gedachte)
Zu unserm lieben Herren machte.

6.

Sie giengen über Feld und Lande
Bald dahin und bald dort herum.
Der Petrus hatte Anverwandte
Nächst bey der Stadt Capernaum;
Drum wollten sie auch diese Strassen
Sich ihre Füsse tragen lassen.

7.

Kaum giengen sie dreyhundert Schritte
So sah'n sie einen grossen Streit.
Der Jünger gieng auf JEsu Bitte
Hinzu und fragt, was das bedeut,
Was das vor eine neue Mähre
Und vor ein toll Gefechte wäre.

8.

Allein wie man Ihm ohne Zweiffel
Nicht gleich Bericht gab, wie es passt,
So sah Er selber, wie der Teuffel
Ein altes Weib beym Kopf gefast,
Und wie Sie, ob er gleich nicht siegte,
Von ihm viel hundert Dachteln kriegte.

9.

Gestalt das Weib auch ausdermassen
War hitzig, rasend, wild und toll,
Ihn suchte sie beim Halß zu fassen,
Und wann ich nichts verschweigen soll,
Sie hätt ihm bald, wie man geschwatzet,
Die Augen aus dem Kopff gekratzet.

10.

Hat er zwo Kopf-Nüß ihr versetzet,
Gab sie ihm deren wieder vier;
Hat Er Ihr Arm und Bein verletzet,
Erdrosselt Sie den Teuffel schier,
Weil das Gefechte lange währte
Und keines abzusteh'n begehrte.

11.

Warum Sie sich also zerschlagen,
Darum befragt man Haus vor Haus;
Doch Niemand kunt die Ursach sagen.
Zwar endlich brach der Handel aus,
Daß Sie sich beederseits besoffen
Und es zwei Batzen angetroffen.

12.

Der Teuffel blieb so viel dem Weibe
Als Debitor vor Pension.
Drum kame Sie Ihm so zu Leibe
Und fordert den verdienten Lohn,
Daß leichtlich unter diesen Tollen
Ein Mord hätt draus entstehen sollen.

13.

Der Petrus sahe lang den Handel
Mit grimmigen Geberden zu.
Ablegt Er eilig seinen Mantel [du?
Und sprach: 'Was, Teuffel, machst doch
Weist du im Frieden nicht zu leben?
Gleich will ich dir dein Tranck-Geld [geben.'

14.

Der Teuffel sah sich um und stutzte
Und fuhr heraus: 'Herr Petre, meyn,
Wie sieht Er aus so gar verdutzte!
Er laß sein Eiffersüchtig-seyn!'
Doch hinterrucks hat es geheissen:
'Dem Kahl-Kopf will ich Feigen weisen.'

15.

Damit zuckt Petrus seinen Degen,
Den er trug heimlich an dem Leib
Zumahl auf seiner Reise wegen,
Und haut dem Teuffel und dem Weib
Auf einem Streich und trefflich munter
Die zwey verfluchte Köpff herunter.

16.

Indem kommt Er zum Heyland wieder;
Doch der war nicht damit content,
Er sprach: 'Thun das auch andre Brüder?
Verdammt sind deine Mörder-Händ.
Du sollst mit deinen grauen Haaren
Hinunter in die Grube fahren.

17.

Du alter Gecke bist so hitzig.
Lern doch die Sanfftmuth einst von mir!
Der Eiffer macht dich aberwitzig.
Gleich geh und packe dich von hier!
Du sollst nicht mehr wie andre Frommen
An meine grüne Seite kommen.'

18.

Den Petrum fieng es an zu reuen,
Er bat den Rabbi gleich um Gnad;
Er soll Ihm dasmahl nur verzeyhen,
Weil Er es ja nicht gerne that;
Der Eiffer hab Ihn überloffen,
Daß er Sie durch die Hälß getroffen.

19.

Mein Heyland gab mit dem Bedinge
Dem Petro ungesaumt Pardon,
Daß Er hin zu den Toden gienge,
So trag Er doch das Lob davon,
Um Ihnen statt des Degen-Wetzen
Die Köpffe wieder auffzusetzen.

20.

Sanct Peter durfft 'Ich mag nicht' sagen:
Er that, was Ihm sein Meister schafft,
Er wills in seinem Nahmen wagen
Und in desselben Wunder-Krafft,
Wiewohl er (weiß nicht, ob aus Possen)
Darbey hat einen Bock geschossen.

21.

Dann da die Köpffe lagen drunten
Und er Sie nicht mehr recht erkennt,
Auch das war in den Abend-Stunden,
Da schon der Tag lieff meist zu End,
Gleich da, wie sich die Sonn verkrochen,
Die Demmerung ist angebrochen,

22.

So krieget er des Teuffels Kopffe
In seine Hände ohngefehr,
Den setzt Er auf des Weibes Schopffe
In Meynung, daß er Ihrer wär,
Wie Gegentheils dem Teuffel dorten
Des Weibs Kopf aufgesetzt ist worden.

23.

Seytdem (rieff drauf gantz laut der Pfaffe)
Hängts unsern Weibern immer an.
Der Teuffel wurd der Menschen Affe,
Und wann Ihn niemand bänd'gen kan,
Kan Ihn doch ein alt Weib betäuben
Und leichtlich in ein Bocks-Horn treiben.

24.

Woraus ich dann den Ursprung schöpffe,
Die alte Weiber nicht allein,
Sie haben Alle Teuffels-Köpffe,
Sie mögen noch so junge seyn.
So wirds im Reden und im Schreiben
Bey lauter Teuffels-Köpfen bleiben.

Die weiteren Scheltreden des Dichters wider die bösen Weiber, die noch 19 Strophen einnehmen, übergehen wir und lassen es auch dahin-

gestellt, ob seine Quellenangabe, er habe die Geschichte von einem Amtsbruder Abrahams a St. Clara als Predigtmärlein vernommen, auf Wahrheit beruhe. Verweilen wir nur noch einen Augenblick bei der wichtigsten Abweichung von der dänischen Erzählung! Jene berichtet, Petrus sei über die Liebkosungen entrüstet gewesen, mit denen der Teufel ein junges Mädchen bethörte; bei Friederici dagegen sucht er den erbitterten Streit zu schlichten, den ein altes Weib mit dem Teufel ausficht. Die meisten späteren Versionen stimmen hierin zu Friederici, und in der That scheint dieser die ursprüngliche Tradition bewahrt zu haben, die uns an den auf Bilderbogen des 17. Jahrhunderts erscheinenden Kampf zwischen Weib und Teufel[1]), an die ältere Novelle von Belfegor[2]) oder die von der Alten, die schlimmer ist als der Teufel[3]), gemahnt.

Eine entstellte Fassung im Vade Mecum für lustige Leute 7, 22. No. 35 („Wodurch die bösen Weiber in die Welt gekommen." Berlin, A. Mylius 1777) setzt an die Stelle des rasch zufahrenden Apostels einen beliebigen Reiter, der den Teufel Notzucht verüben sieht; nachher heiraten der Teufel und das Mädchen einander, und von ihnen stammen die argen Frauen ab. Ferner gehören hierher ein siebenbürgisches Gedicht „Die böse Frau" bei Firmenich, Germaniens Völkerstimmen 2, 826, ein pommerscher Volksschwank „Warum die Weiber den Teufel im Kopfe haben" (Blätter f. pommersche Volkskunde 1, 166. 1893), zwei vlämische Märchen bei A. Joos (Vertelsels van het vlaamsche Volk 3, 74: „Van het Wijf en het Serpent." 1891) und P. de Mont en A. de Cock (Vlaamsche Vertelsels 1898, S. 341: „Waarom de Vrouw iets duivelachtigs heeft"), mehrere französische Erzählungen (Wallonia 1, 171: „La femme et le diable." Thuriet, Traditions populaires de la Haute-Saône 1892, p. 469: „Pourquoi les femmes ont la tête du diable." Revue des traditions pop. 2, 62 und 10, 661), zwei italienische (De Nino, Usi e costumi abruzzesi 4, 68. 1887: „San Pietro rappiccica le teste." Pitrè, Usi e costumi del popolo siciliano 4, 84. 1889: Christus und Paulus), eine catalanische (A. Mestres, Tradicións catalanas = Folklore catalá 1, 59, No. 25: „L'equivocació de Sant Pere." 1895), zwei portugiesische (Leite de Vasconcellos, Tradiçòes populars portuguezes 1882, p. 200f. Braga, Contos trad. do povo portuguez 1883, 2, 158) und eine litauische Variante (Veckenstedt, Mythen der Zamaiten 1883, 1, 283, No. 75).[4])

1) Lübecker Spiele von 1462 und 1470 (Goedeke, Grundriss[2] 1, 477). R. v. Lichtenberg, Über den Humor bei den deutschen Kupferstechern 1897, S. 52, Taf. 11. Bolte, Zeitschr. f. Volkskunde 8, 24 und Archiv f. neuere Sprachen 102, 253. Kunst über alle Künste 1864, S. 39, 9.

2) Dunlop-Liebrecht, Prosadichtungen S. 273. Benfey, Pantschatantra 1, 519—534. H. Sachs, Fabeln 1, 502, No. 177 u. s. w. Eine ausführliche Untersuchung bereitet Adolf Gerber vor.

3) Oesterley zu Kirchhofs Wendunmut 1, 366. R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 12.

4) Ich vervollständige hier einige Ztschr. 8, 465 (zu p. 341) gegebene Notizen, indem ich zugleich dankbar von einigen Citaten R. Köhlers und Feilbergs Gebrauch mache.

Die Verwechslung, deren sich Petrus beim Wiederaufsetzen der abgeschlagenen Köpfe schuldig macht, wird schon manchem Leser Goethes wundervolle Legende vom Paria ins Gedächtnis gerufen haben, in der der Sohn des Brahmanen das Haupt der Mutter auf den Leib der gleichfalls enthaupteten Verbrecherin fügt. Goethe fand diesen Zug in der ihm aus Sonnerats Reise nach Ostindien 1, 205 (1783) bekannten Geschichte der Mariatale vor, während Benfey[1]) irrig eine Entlehnung aus den 25 Erzählungen eines Dämons vermutete, in denen eine Frau die Köpfe ihres Gatten und seines Freundes vertauscht. Ob nun die letztgenannte altindische, öfter nacherzählte Geschichte[2]) auf unsern Schwank eingewirkt hat, möchte ich vorläufig weder behaupten noch in Abrede stellen. Das Abnehmen und Vertauschen oder Umschmieden von Weiberköpfen wird aber seit 1650 öfter auf französischen und deutschen Bilderbogen dargestellt und in Gedichten erläutert.[3]) Ein solcher Holzschnittbogen könnte auch die deutsche Vorlage des besprochenen dänischen Traktätchens gewesen sein.

Nicht identifizieren kann ich folgende Verweisung Köhlers: „Wigström, Skämtssägner från Skåne No. 7."

1) Orient und Occident 1, 729; vgl. 2, 97. Weinhold in dieser Zeitschrift 2, 47. Zachariae diese Zeitschrift 11, 191.

2) Katha Sarit Sagara transl. by Tawney 2, 264. R. F. Burton, Vikram and the Vampire, Tales of Hindu devilry 1893. Oesterley, Baital Pachisi 1873, S. 195, No. 6. Iken, Touti Nameh 1822, S. 104, No. 24; vgl. Pertsch, Zs. der d. morgenl. Ges. 21, 530. De Gubernatis, Die Tiere, 1874, S. 235. Rosen, Tuti Nameh 2, 169. D. Lescallier, Le trône enchanté, contes indiens trad. du persan 1808, 1, 194. Wieland, Dschinnistan = Werke 30, 115 ed. Hempel; nach H. Pajon, Histoire des trois fils d'Ali Bassa (Cab. des fées 34, 206). In einem altrussischen Märchen setzt, wie Viehoff (Goethes Gedichte 1869, 1, 282) bemerkt, der Erzengel Raphael aus Versehen des Teufels Kopf auf den Rumpf eines Gerichtsschreibers. — Vielleicht darf ich dabei noch an die Schwänke erinnern, in denen ein abgeschlagener Kopf nicht vertauscht, sondern verkehrt aufgesetzt wird. So sucht in einem teilweise auf italienischen Quellen beruhenden picaresken Romane „Das Teutsche Gespenst Authore Casparo Lolivetta" (Leipzig 1684, S. 219—237) Flaminio Veraldo den Tod, wird aber von einer alten Frau, dem Leben, geheilt; sie haut ihm nämlich den Kopf ab und setzt ihn dann verkehrt auf, bringt ihn aber nach zwei Stunden wieder in Ordnung. Bei Schönwerth, Aus der Oberpfalz 3, 308 (1859) schlägt Petrus bei einer Rauferei einem Burschen das Haupt ab, setzt es dann verkehrt auf und entschuldigt sich bei Jesus, der Kerl sei ein Seiler, der bei der Arbeit ohnehin immer rückwärts gehe. Vgl. R. Sigismund, Was das Schwarzburger Land erzählt S. 23 und F. Müller, Siebenbürgische Sagen No. 172 = 2. Aufl. No. 232. Bei Abraham a St. Clara (Etwas für Alle 3, 229. 1711 = Werke, Passauer Ausgabe 14, 352) ist Mars an Stelle des jähzornigen Petrus getreten; den Kopf setzt Vulcan auf Jupiters Befehl wieder auf.

3) Vgl. meine Zusammenstellung über den Meister Lustucru und Moscheroschs Köpfkram im Jahrbuch f. Gesch. Elsass-Lothringens 18, 165; dazu noch Poirters, Het masker van de wereldt afgetrocken 1741, S. 343—351.

Die Reise der Seele ins Jenseits.

Von **Julius von Negelein.**

(Schluss von S. 158.)

III. Versuche, die Seele an der Rückkehr zu verhindern.

Dass Gespenster und Krankheitsdämonen ineinander übergehen, ist bereits hervorgehoben worden. Es ist deshalb wichtig festzustellen, dass man sich letzterer ebenso wie ersterer zugleich mit der Vernichtung ihrer Spur zu entledigen versuchte und dass der heutige Volksbrauch ebenfalls entsprechende Verfahren kennt. — Auf Rügen legt man, um sich vor dem Mahrreiten zu schützen, einen abgefegten, stumpfen Besen unter das Bett, damit die Hexe keine Macht mehr daran habe und ihn nicht zum Reiten benutzen könne.[1]) Der Besen ist wie das Sieb ein Sitz der weiblichen Krankheitsdämonen, die eine späte Zeit Hexen genannt hat, wie alle heidnischen Gottheiten gleichen Geschlechts. Es liegt hier die sehr richtige hygienische Idee zu Grunde, dass der Staub der Wohnungen der wichtigste Infektionsträger ist.[2]) Deshalb sind alle Reinigungsinstrumente Attribute von Krankheitsdämonen. Die Zugehörigkeit einer ideellen oder wirklichen Persönlichkeit zu einem Tier oder Gegenstand wird aber in Sage und Mythe stets dadurch ausgedrückt, dass man erstere auf letzteren stehen oder reiten lässt. Deshalb reiten die Hexen auf Sieben, Schaufeln und Besen.[3]) Der Alp, der den Kranken besuchen will, benutzt also in dem obigen Falle den Besen als Reitinstrument, erkennt ihn aber als ungeeignet und hört auf, den Kranken zu quälen. Man erwäge, dass das Alpdrücken gewöhnlich als der Flug einer dämonischen Seele aus ihrem eignen Leibe zum Zweck des Besuches des Patienten gedacht wurde.

Es liegt mithin der Mystik, die sich selbst um den Besen herum spinnt, der Gedanke zu Grunde, dass man die Spur der Dämonen in demselben gefangen hält. Ihr Dasein ist so unauflöslich an das die Quintessenz ihrer Wesenheit, den Staub, beherbergende Instrument (den Besen, die Schaufel u. s. w.) gebunden, dass selbst die lokalen Verschiebungen des einzelnen Dämons nur unter Vermittlung jenes Prägers ihres Wesens gedacht werden konnten. Unter diesem Gesichtspunkt erklären sich viele

1) Zeitschrift für Ethnologie 23, 454.

2) Ich verweise auf den vortrefflichen Aufsatz von Höfler über Krankheitsdämonen im 2. Bande des Archivs für Religionswissenschaft.

3) Vgl. das allgemein-mythische Reiten von Göttern auf Tieren, die ihre Wesenheit symbolisieren oder ältere Formen derselben darstellen: die Sonnengötter der Indogermanen reiten auf Rossen oder lassen sich von denselben fahren, die semitischen Lichtgötter reiten auf den Sonnenvögeln, die babylonischen stehen vielfach auf attributären Tieren.

Volksbräuche. — Man darf die Füsse eines Menschen nicht „anfegen“, sonst wird er krank.[1]) In Slavonien sagt man: Willst du dich jemandes für immer entledigen, so lade ihn zu dir ein, bewirte ihn und sobald er fort ist, kehre die Stube hinter ihm aus.[2]) An dem Tage, an welchem der Hausvater verreist, darf man die Stube nicht kehren, sonst kommt er nicht zurück oder es trifft ihn ein Unglück.[3]) Am Marthatage (ersten März, der für Frühlingsanfang gilt[4]) fegt man in Bulgarien das Haus sehr sauber aus, um es vor den vielen bösen Geistern das Jahr hindurch zu schützen.[5]) Nach Sonnenuntergang soll man daselbst den Schafstall nicht fegen, sonst erkranken die Tiere, d. h. ihre Spur wird zugleich mit dem Mist den Nachtdämonen überliefert[6]); nach Berliner Aberglauben bindet man einen Besen an den Fuss und zieht ihn so um den ganzen Garten herum.[7]) Hier ist die rationalistische Erklärung, dass es sich um ein einfaches Ausfegen von Raupen handele, nicht angebracht. Die Insekten sind für den Volksglauben stets Geister, Elben, die man bespricht, beschwört, wie Menschen und Ahnen mit Milch und Butter speist und sogar enthauptet.[8]) So will man hier ihre Spuren, nicht sie selbst vernichten. Zugleich spielt das Ziehen eines geweihten Kreises die landesübliche Rolle.

Genau analog ist die Behandlung des Toten. In meiner ostpreussischen Heimat wird, wenn der Tote „auf halbem Wege“ ist, das Haus sorgfältig gereinigt und der Kehricht weggetragen; auf halbem Wege sucht man ja, wie erwähnt, die Entfernung des Toten auf jede mögliche Weise zu erreichen. — Wenn nach beendigter Totenmahlzeit der altslavische Priester die Geister der Verstorbenen aus dem Hause treiben will, so fegt er das Haus aus.[9]) Auf Glasinar und in Gacko wird das Haus gekehrt, sobald der Tote zur Bestattung gehoben worden ist. Der betreffende Besen wird verbrannt.[10]) Es ist in Bulgarien verboten, die Thürschwelle zu kehren; sonst werden dem Mädchen, dass dies Gebot übertritt, die Brüste gross, was als unschön gilt.[11]) Die Thürschwelle ist sehr häufig der Wohnsitz der Seelen, die unter dem Eingang zum Hause gedacht werden — von Indien bis Deutschland hin.[12]) Am Tage nach dem Tode eines Familienangehörigen wird in Bulgarien das Haus gefegt und gereinigt, „damit das Glück von neuem einziehe“.[13]) Nach abgehaltenem Totenmahl fegt in Samogitien der Priester die Stube, um die vorher gesättigte Seele zu ent-

1) Mecklenburgischer Aberglaube (Privatinformation). — 2) Unsre Zeitschr. f. Volkskunde 1, 152. — 3) Strausz, Bulgaren, 282. — 4) Also wieder der Zusammenhang der Geister mit dem Jahreskreislauf! Siehe im vorigen. — 5) Strausz 335. — 6) Ebenda 286. — 7) Ztschr. f. Ethnol. 15, 93. — 8) Bezüglich des letzteren ist der mir bekannte abergläubische Gebrauch interessant, dreimal mit der Sichel über das Kornfeld zu schlagen, um Raupen zu vertreiben. Hier sollen offensichtlich die Geister der Raupen, die menschenähnlich gedachten Dämonen, enthauptet werden. — 9) Tylor 2. 39. — 10) Lilek a. a. O. 407. — 11) Strausz 299. — 12) Die Belege hierfür werden in einem späteren Aufsatz folgen. — 13) Strausz 451.

fernen.[1]) Auf Borneo wird der Geist eines Verstorbenen, den man vier Tage lang mit Reis bewirtet hat, nachher ausgefegt und dabei seine Speisegefässe zerbrochen.[2]) Die Tonquinesen vermeiden die Reinigung des Hauses während des Festes, wo die Seelen der Verstorbenen zur Neujahrsvisite in ihre alten Häuser zurückkehrten.[3]) In Kongo wird das Sterbehaus ein Jahr hindurch nicht gefegt [„damit nicht der Staub den empfindlichen Geisterleib verletze“??].[4]) In Rom war das Recht, die Leichenhäuser zu reinigen, auf die Everriatores beschränkt. Der zusammengefegte Kehricht wird wohl überall bei Seite geschafft sein, hier und da wird er auf den Kirchhof getragen.[5]) Die Betschuanenstämme sollen ihre Häuptlinge innerhalb ihrer Hürden begraben und dann das Vieh ein paar Stunden lang an der Stelle herumtreiben, um alle Spuren des Toten zu verwischen.[6])

Andere Handlungen versuchten der Fussspur auf direkterem Wege zu Leibe zu gehen: man lässt das Rasenstück, auf dem der Feind gestanden, im Rauch vertrocknen[7]), man vergräbt die Spur des Gegners in einem Grabe[8]), man nagelt sie mit einem Sargnagel fest[9]) [wodurch man schon zu Plinius Zeit[10]) Pferde zum Lahmen brachte, wie noch heute].[11]) Daher die Furcht wendischer Bauern, den Mist von der Stelle zu geben, auf der das Vieh gestanden.[12]) Man versucht sogar Geister festzunageln, wenn man bei den Bulgaren und Altserben, sobald man die Leiche emporgehoben, in die Aufbahrungsstelle einen Nagel hineintreibt, um die Todesfrau an jene Stelle zu bannen.[13]) Bei den alten Arabern wurde bisweilen die Ergreifung eines Räubers dadurch möglich gemacht, dass man seine Spur in einer darüber geworfenen Schüssel auffing.[14])

Wir haben diese Mittel zur Vernichtung der Fussspur erwähnt, weil sie sämtlich der Vertilgung von Totengeistern ihrer Natur nach hätten dienen können; wir haben sie so kurz wie möglich skizziert, weil wir nicht zu erweisen imstande sind, dass sie diesem Zwecke wirklich jemals gedient haben. Die jetzt zur Besprechung kommenden, den gleichen Zweck verfolgenden Mittel waren hingegen nachweislich direkt zur Unschädlichmachung des Toten bestimmt und zwar in der Weise, dass man entweder die Spur als solche vernichtete oder dem rückkehrenden Geist den Weg verbaute oder den Ausmarsch ins Jenseits ihm unmöglich zu machen versuchte.

1) Zeitschr. f. Ethnol. 21, 121. — 2) Bastian, Vorst., 34. — 3) Tylor 1, 448. Bastian, Verbleibsorte, 34. — 4) Bastian, Vorst., 34, Verbleibsorte, 34. Tylor 1, 448. — 5) Bastian, Verbleibsorte, 56. — 6) Livingstone, Südafrika und Madagaskar[3], 52. — 7) Sartori a. a. O. Wuttke a. a. O. 173. Grimm, Myth.[4], 2, 915. Andree, Braunschw. Volkskunde, 307. Perger, Deutsche Pflanzensagen, 89. — 8) Litteratur bei Sartori a. a. O. Bezzenberger, Litauische Forschungen, 69. — 9) Wuttke 389. Bartsch a. a. O. 235 f. — 10) Plinius 28, 10 bei Grimm, Myth.[4], 2, 943. — 11) Aberglaube aus Ostpreussen, vgl. Sartori a. a. O., Grimm, Myth.[4], 2, 915 u. a. — 12) Schulenburg, Wendische Sagen, 160. — 13) Unsre Zeitschrift für Volkskunde 1, 157. — 14) Wellhausen, Skizzen, 3, 152.

Den barfüssigen Kongobewohnern wurde das Umgehen ihres Gespenstes durch Dornenbestreuung „gelegt“, die vom Grabe aus den Totenpfad entlang führte[1]); die Dayak umgeben die Grabstätten mit spitzen Pfählen[2]); ebenso die Bewohner von Borneo.[3]) Mehrfach wird der Weg, auf welchem die Leiche aus dem Hause nach dem Grabe geschafft ist, mit Bambu versperrt, damit das Gespenst nicht zum Krankmachen zurückkehren kann[4]), oder das Grab anderswie eingehegt[5]); oder man sperrt die Hütte des Toten ab.[6]) Dornenumzäunung fand Livingstone auf seiner Reise nach Südafrika und Madagaskar.[7]) Sie zeigt sich aber auch sonst bisweilen. — Auf die Versuche, Elben, Heinzelmännchen, Zwerge und Vampyre durch Streuen von Mohnkörnern, Erbsen u. s. w. zu verscheuchen, machten wir bereits aufmerksam. Was zeigt sich in diesen Sagengebilden im letzten Grunde anderes als der Versuch, durch hingestreute Reiser, Brotkrumen u. s. w. den verschlungenen Weg ins Todesdickicht entweder zu zeigen oder durch entsprechende Mittel ihn zu verbauen? — Die Hexen kommen nicht in ein Gehöfte, wenn man verschiedenes Kraut auf die Fusssteige gestreut hat.[8]) Hexen, Nymphen und Geister haben eine Idiosynkrasie gegen gewisse Kräuter und zweifellos, wenn auch für mich einstweilen noch nicht nachweisbar, sind magisch wirkende Kräuter, wie Weihrauch, namentlich als Austreibungsmittel gegen Dämonen bekannt gewesen.

Bisweilen bindet man die Füsse des Toten zusammen, ihn an der Wiederkehr zu verhindern. Dies geschah im ältesten Indien.[9]) Bei den Tupis in Südamerika werden dem Leichnam alle Glieder fest zusammengebunden, damit der Tote seine Freunde nicht mit seinem Besuche beunruhigen könnte.[10]) In Fidschi geschah das Gleiche zu gleichem Zweck.[11]) Die ägyptischen Troglodyten begruben ihre Toten, indem sie ihnen mit Wegdornruten den Hals gegen die Beine banden.[12]) Die Bewohner von Dahome binden die Füsse des Toten fest zusammen.[13]) Doch selbst in Armenien fesselt man die Zehen der Leiche mit einem Faden aneinander, um ihre Wiederkehr zu verhindern.[14]) — Nicht selten verwischt man die Totenspur durch Ausgiessen von Wasser. Dies ist z. B. auch noch in Ostpreussen Sitte. Früher (kaum irgendwo noch heute) wurde bei uns das zum Waschen der Leiche gebrauchte Wasser vor der Thür ausgegossen,

1) Bastian, Elem., 18, Verbleibsorte, 14, Vorst., 80. — 2) Bastian, Verbleibsorte, 14. — 3) Ebenda 40. — 4) Ztschr. f. Ethnol. 21, 147. — 5) Ebenda 6, 359. — 6) Livingstone a. a. O. 336 f. — 7) Zeitschr. f. Ethnol. 6, 359 berichtet dies von dem indischen Volk der Maler. — 8) Schulenburg, Wendische Sagen, 161. — 9) Der wedische Gebrauch der „den Schritt verwischenden Fussfessel“ bedarf einer speciellen Untersuchung und hat sie gefunden: Roth, Festgruss an Boethling, 98. Bloomfield, American Journal of Philology, Vol. XI, No. 3, S. 355. Ebenda XII, No. 4, Artikel: The meening of the root yup. — 10) Lippert, Kulturgeschichte d. Menschheit I, 118 f. Sartori a. a. O. 423. — 11) Zeitschr. f. Ethnol. 21, 144. — 12) Strabo 16, 17. — 13) Bastian, Verbleibsorte, 40. — 14) Abeghian a. a. O. 12.

und das sollte bedeuten: wenn der Tote zurückkommen will, so ist das für ihn ein See und er kommt nicht hinüber.[1]) Der ausgetragenen Leiche wird in Franken Wasser nachgegossen.[2]) Dasselbe ist z. B. auch aus Bayern bezeugt, wo noch die richtige Begründung für den Brauch angegeben wird[3]) und ebenfalls vom Lechrain[4]) und sonst mehrfach.[5]) Bei den muslimischen Bosniaken wird das Zimmer oder der Ort, wo der Tote gelegen hat, mit Wasser besprengt, damit er nicht wiederkehre.[6])

Sehr weit verbreitet ist die Sitte, beim Tode eines Familienmitgliedes das Fenster zu öffnen. Auch darin liegt eine indirekte Abwehr gegen den Toten: er soll daran verhindert werden, auf dem gewöhnlichen Wege ins Zimmer zurückzukommen. Der Brauch ist in ganz Deutschland verbreitet.[7]) Er findet sich in Mecklenburg[8]), Braunschweig[9]), Bayern[10]), im Voigtlande[11]), wo man schon vor dem Tode der Seele den Austritt auf diese Weise gestatten will, bei den Böhmen, die dem in die Höhe strebenden Geiste vorzugsweise die obersten Fenster öffnen[12]), ja selbst in Armenien[13]), bisweilen mit der interessanten Modifikation, dass man die Fenster nur einen Augenblick offen lässt[14]): man fürchtet die Rückkehr des Geistes auf demselben Wege.

Die Thür des Totenhauses, durch welche die Leiche zum Kirchhof getragen wurde, ist damit zum Ausgangspunkt des unheimlichen Totenpfades geworden. Man meidet sie, wie man das erste Betreten einer Brücke, eines Hauses meidet: die Gottheit will ihr Opfer haben. Man schliesst deshalb die Thür, wenn jemand gestorben. Vergisst man dies, so stirbt der erste der durch dieselbe Hineingehenden dem Toten nach.[15]) Oder: man macht nach eingetretenem Todesfall sofort die Hausthüre zu. Die zuerst ins Haus kommende Person zeigt dann, von welchem Geschlecht die nächststerbende sein wird.[16]) In der Lika schliesst man gleich nach dem Hinaustragen des Verstorbenen die Hausthüre ab, damit niemand hinauskönne. So verhindert man, dass nicht bald jemand im selben Haus dem Toten nachfolge oder nachgehe.[17]) Die Alfuren schliessen die Thür bei der Geburt eines Kindes, damit dessen Seele nicht herauskönne[18]), dagegen machen die Bulgaren bei gleicher Gelegenheit Thür und Fenster auf.[19]) Es scheint also, als ob verschiedene Theorien über die Inkarnationen der Seele entgegengesetzte Handlungsweisen verursacht hätten: während die einen das Neugeborene mit einem Leben begabt glauben, das, nur flüchtig an den zarten Leib geheftet, vor dem Entschlüpfen durch Ein-

1) Töppen a. a. O. 108. — 2) Bastian, Elem., 67. — 3) Bavaria 1865, S. 983 und 1863, S. 323. — 4) Bastian, Elem., 60. — 5) Bastian, Vorst., 30. — 6) Lilek a. a. O. 419. — 7) Wuttke 429, vgl. 444. — 8) Bartsch a. a. O. 237. — 9) Andree, Braunschw. Volksk., 224, 266. — 10) Bavaria 1867, S. 407 und 1863, S. 322. Zeitschr. f. Volkskunde 8, 397. — — 11) Koehler a. a. O. 251 und 440. — 12) Grohmann a. a. O. 198. — 13) Mitteilung eines Armeniers. — 14) Rochholz, Glaube und Brauch, 171. — 15) Wuttke 435. — 16) Ebenda 430. — 17) Unsre Zeitschrift für Volkskunde 1, 157. — 18) Bastian, Elem. II, Vorw. 31. — 19) Strausz a. a. O. 293.

sperrung bewahrt werden muss, nehmen die anderen — dies ist das völkerpsychologisch Gewöhnliche — die Beseelung des Kindes im Momente der Geburt an und wollen deshalb dem eintretenden Geist Thür und Thor öffnen. Nur andeutungsweise sei hier erwähnt, dass es also derselbe Geisterweg ist, auf dem die den alten Körper verlassende und den neuen aufsuchende Seele wandelt. Wer könnte die Identifizierung beider unterlassen und hier nicht die überall auftretende Lehre von den sich stets neu inkarnierenden Ahnengeistern wiederfinden? — Häufig wird die Thür dem Fenster gleich gesetzt — verrichtet sie doch im primitiven Hause beinahe dieselbe Funktion — und, wie dieses, nach dem Tode eines Hausgenossen geöffnet.[1]) Da aber das Fenster stets geschlossen gehalten werden kann, so eignet es sich zum Ausgangspunkt des Totenpfades mehr als die Thüre, durch die schon mancher Lebende dem Toten nach ins Schattenreich gewandelt sein mag; deshalb verfielen verzweifelte Eltern in Ostpreussen sowohl wie in Bulgarien darauf, den Rest ihrer Kinder sich dadurch zu erhalten, dass man das letzte der schnell hintereinander Verstorbenen zum Fenster hinausreichte: die Sitte ist mehrfach bezeugt.[2]) Dem entsprechend will man die junge Frau eines Mannes, der schon mehrmals Witwer geworden, dadurch erhalten, dass man sie nicht durch die Thür, sondern durch das Fenster ins Haus einziehen lässt[3]) und einem Kinde den Eintritt in das (eigentliche, d. h. christliche) Leben (bei der Taufe) dadurch sichern, dass man den Täufling beim Gange nach der Kirche wie bei der Rückkehr durch das Fenster reicht.[4]) In Grönland scheint der Brauch, den Toten durch das Fenster hindurch fortzuschaffen, allgemein üblich zu sein.[5]) Doch selbst in Ostpreussen ist er beobachtet, wie auch in Thüringen, wo man die Leiche eines Selbstmörders zum Fenster hinaustransportiert hat. Selbstmörder pflegen ohnedies immer „spuken zu gehen“.[6]) — Besonders interessant sind die häufig vorkommenden Fälle, in denen man besondere, meist bald wieder zu verschliessende Öffnungen in der Mauer des Sterbehauses schafft, um durch diese den Körper hindurchzuziehen. Die Leiche des Siamesen wird durch ein in die Wand gebrochenes Loch, die Füsse voran, und dann dreimal in schnellem Laufe um das Haus getragen, damit sie den Eingang vergesse und keinen Spuk treibe.[7]) Den gleichen Brauch befolgt der Grönländer, wenn er im Sommerzelt ein eignes Loch zum Herausbefördern des Toten macht.[8]) Südafrikanische Wilde handeln ebenso.[9]) Die Ojibway begraben den Verstorbenen eiligst, damit er nicht andere nachziehe und bringen ihn nicht zur Thür, sondern zu einem an der Seite gebrochenen Loch aus dem

1) Grimm, Aberglaube, 664, vgl. auch z. B. Töppen 108. — 2) Bastian, Elem., 67. Wuttke 367 und 737. Töppen 112. — 3) Wuttke 350. — 4) Ebenda 367. — 5) Rochholz, Glaube und Brauch, 197. Tylor 2, 26. — 6) Lippert, Christentum, 391 f. Wuttke 444. — 7) Lippert, Kulturgesch. d. Menschheit I, 113 f. Sartori, Zeitschr. f. Volkskunde 4, 442 f. Tylor 2, 26. — 8) Rochholz, Gl. u. Br., 197. — 9) Lippert, Christentum, 391 f.

Hause.[1]) Die Muskolgee begraben den Verstorbenen in einem Loche des Hauses.[2]) Bei den Algonkin wurde der Tote durch eine Öffnung der Hütte, der Thür gegenüber, hinausgetragen, unter klopfendem Lärm (durch den man die Toteugeister verscheuchen wollte).[3]) Die Hottentotten handeln ebenso.[4]) Die Samojeden hüten sich, die Toten durch die Thür ihrer Jurte hinauszutragen. Sie machen zu diesem Zweck eine eigne Öffnung, die sie nachher wieder sorgfältig verkleben, in der Meinung, dass der irrende Geist nun den Rückweg nicht mehr finden werde.[5]) Der König von Somo-Somo auf den Fidschi-Inseln liess seinen sterbenden Körper durch ein Loch, das man in die Wand der Hütte machte, herausbefördern, während die zu seiner Begleitung getöteten Weiber durch die Thür herausgetragen wurden.[6]) Weiber wie Kinder und Sklaven sind seelenlos, deshalb bedarf es bei ihren Leichen einer besonderen Prophylaxe nicht. — Doch auch in Indien darf unter gewissen, ungünstigen Konstellationen die Leiche weder durch die Thür, noch durch das Fenster zum Hause herausgetragen werden. Es ist absolut notwendig, zu diesem Zwecke eine Öffnung in der Mauer zu schaffen.[7]) Bei den Wakikuyu darf der Bestatter, d. h. derjenige, welcher den Leichenweg bahnt, beim Rückwege nach Hause nicht durch das Dorfthor schreiten, sondern muss sich einen Weg durch den Dorfzaun brechen.[8]) Sollten wir in dem nordischen Glauben, dass z. B. der Nisk zu Owschlag in einem Loche in der Wand wohnte[9]), nicht einen Nachklang derselben Sitte zu sehen haben? Durfte doch nach altnordischem Ritus der Tote nicht zur Thüre heraus, zu welcher die Lebenden ein- und ausgingen. Man legte also in der Wand, welche hinter dem Kopf lag, ein Stück nieder und trug ihn hier rückwärts hinaus; oder man grub unter dem Grund der südlichen Wand ein Loch, durch welches der Leichnam gezogen ward. Das scheint allgemein germanisch zu sein, denn wir finden Gleiches in Ober- und Nieder-Deutschland bei den Leichen von Missethätern und Selbstmördern beobachtet, die nicht zur Thür, sondern unter der Schwelle oder der Wand hinausgeschleppt wurden.[10])

Der letzte der Wege, den die irdische Hülle vom Hause der Lebenden ausgehend zu wandeln gezwungen werden kann, um nie mehr zurückzukehren, geht durch das Dach. „Hier ist das Fenster, dort die Thüre, ein Rauchfang ist dir auch gewiss" — damit bezeichnet Goethes Faust dem Mephistopheles die Wege, die ein Höllengeist wandeln kann. Oft

1) Gerland und Waitz, Anthropologie, 3, 199. — 2) Bastian, Zeitschr. f. Ethnol., 6, 304. — 3) Bastian, Verbleibsorte, 20, vgl. 40. — 4) Tylor 2, 26. — 5) E. Simon, Gesch. d. Gl. d. Völker an eine Fortdauer d. Seele, S. 268. — 6) Sonntag a. a. O. 88, vgl. Christmann und Oberländer, Oceanien, die Inseln der Südsee, 32. — 7) Dubois, Moeurs, 225. — 8) Zeitschr. f. Ethnologie 10, 404. — 9) Müllenhoff, Sagen, 322. — 10) Weinhold, Altnord. Leben, 476.

gehen Teufel durch den Rauchfang, wie in der Odyssee Athene als Schwalbe sich dieses Weges bedient. Die Hexen des Mittelalters wählen den gleichen Ausgang. Geister gehen nach wendischem Aberglauben gern durch eine Dachöffnung des Hauses[1]); offenbar hat durch den Rauchfang ein reger Seelenverkehr stattgefunden. In einem Landhause bei Zürich darf eine Öffnung im Dache nie zugelegt werden, weil da immer ein Geist ins Haus kommt.[2]) Eine Seele, die umgehen soll, reisst beim Abscheiden ein Loch in das Dach, so glaubt man im Aargau.[3]) Der nordische Niss, ein Hausgeist, ist in den Giebelluken zu sehen oder in Schleswig in dem Eichenbalken des Hauses.[4]) Diesem Glauben entsprechend, deckt man hier und da beim Tode eines Menschen das Dach ab, um der Seele den Austritt zu erleichtern[5]), oder man nimmt einen Dachziegel aus dem Hause[6]), derer in älterer Zeit sogar drei[7]), oder mehrere[8]), dreht auch wohl eine Schindel einfach um, dem Sterbenden den Todeskampf zu verkürzen[9]), oder bemühte sich etwa auch, die entwichene Seele in einem Loche aufzufangen, das man an der Decke der Hütte gemacht hatte, um die so Eingefangene dann dem Toten wieder einzuhauchen. Dieser Brauch ist aus Madagaskar bezeugt.[10]) Zum Verständnis des Parallelismus zwischen Fenster und Dachluke in dieser Volkssitte sei bemerkt, dass man z. B. in Ostpreussen, aber auch wohl in anderen deutschen Provinzen gläserne Ziegel als ein Mittelding zwischen Dachbedeckung und Fenster auf den Häusern sieht; dass ferner im alten Deutschland die sogen. Tungkeller ihr Oberlicht durch eine Dachluke bekamen und in Island der Brauch herrschte, mit der Eihaut eines Kalbes Dachluken zu überziehen.[11]) Die Chinesen machen ein Loch in der Wand, um beim Tode die Seele herauszulassen.[12]) In Indien ist es eine rituelle Pflicht von der höchsten Wichtigkeit, dass man dem Toten am Todestage in seine Wohnung ein kleines Wassergefäss hinstellt, über das man vom Dache aus einen Faden herabhängen lässt. Diese Vorrichtung muss der armen Seele des jüngst Verstorbenen zu gute kommen, da diese die ersten zehn Tage hindurch längs dem Faden herabsteigt, um das Wasser zu trinken. Weil sie aber nicht trinken kann, ohne zu essen, setzt man auch einen Reisnapf hinzu.[13]) Deutlicher als hier kann sich die Auffassung nicht zeigen, dass der Pfad der Seele von oben herab auf die Erde zurückführt. Von oben kommt das Leben und geht nach oben wieder zurück.

---

1) Schulenburg, Wendische Sagen, 164. — 2) Wuttke 444. — 3) Bastian, Verbleibsorte, 60. — 4) Müllenhoff, Sagen, 332. 337. — 5) Bastian a. a. O. 10, vgl. 39. — 6) Wuttke 429. — 7) Grimm, Myth.[4], 2, 988. — 8) Bavaria 1865, S. 365. — 9) Wuttke 429. Grimm a. a O. — 10) Sonntag a. a. O. 117. Siehe die dort citierte Litteratur. — 11) Zeitschrift für Ethnologie 29, 599. — 12) Tylor 1, 447, vgl. Bastian, Verbleibsorte, 20. — 13) Dubois a. a. O. 209.

Wir sind am Schlusse angelangt. Unsere Untersuchung lehrte, dass die Seelenvorstellung gerade da, wo sie am volkstümlichsten war, wo sie am unmittelbarsten sich dem menschlichen Gemüte aufdrängte — denn wo musste dies mehr der Fall sein als bei der Wegschaffung des Toten? — einen absoluten Monismus von Seele und von Leib, Geist und Körper darstellt; dass man das Bild des Lebens, die im scheinbaren Schlummer befangene Leiche, noch mit Leben ausgestattet glaubte und die Bedürfnisse desselben ihr um so unbedingter zugestand, je täuschender der Schein des Lebens auf ihr lag. Je grösser die räumliche und begriffliche Trennung zwischen Tod und Leben in Begräbnis und Leichenverfall wurde, um so mehr liess die Sorgfalt der Überlebenden nach, die jetzt die begriffliche Scheidung unter dem parallel laufenden Vorstellungsbilde einer Reise sich zum Bewusstsein brachten. Der Antritt der Reise ist meist mit dem Begräbnis als dem Akte gegeben, der die erste undurchbrechliche räumliche und damit auch ideelle Scheidung veranlasst; die Stationen derselben, rein temporäre Elemente, heften sich an traditionell geheiligte, hier also bestimmte Entwicklungsphasen darstellende Zahlen, ihr Abschluss aber naturgemäss an den Augenblick, mit dem man die Verwesung einerseits und den absoluten Mangel jeder Verbindung mit der Welt des Lebens andererseits als vollkommen hinstellt. Umgekehrt wird jede Wiederaufnahme der metaphysischen Beziehungen zwischen Toten und Lebenden, wie sie sich räumlich namentlich durch den Weg ergiebt, auf welchem die Leiche fortgeschafft wurde, und wie sie überhaupt durch jedes sich aufdrängende Erinnerungsmoment an den Toten zu stande kommen muss, als eine Rückkehr von der Reise — ein Geisterbesuch u. s. w. appercipiert und daher eine Vernichtung dieser Erinnerungsmale — der wirklichen sowohl (durch Zerstörung der Wohnung des Verstorbenen u. s. w.) wie auch der rein ideellen (durch Verwischen einer aus der Reisevorstellung sich ergebenden imaginären Fussspur) — angestrebt. Das Beharrungsvermögen hatten wir als den psychologisch leitenden Faktor für die Konstruktion der Vorstellung von dem Totenwege und den Selbsterhaltungstrieb als die entsprechende Grundbasis für die Zerstörungsversuche des letzteren kennen gelernt. Damit sind aber zwei der leitenden Instinkte der Menschennatur als völkergeschichtlich vorhanden und mythologisch bildungsfähig erwiesen.

Königsberg i. Pr.

Abergläubische Gebräuche aus dem Mittelalter.

Von Prof. Dr. G. Hertel.

In der Bibliothek des Domgymnasiums in Magdeburg befinden sich zwei Handschriften[1]), welche ausser Werken meist theologischen Inhalts auch interessante Mitteilungen über Aberglauben enthalten. In dem ersten Codex (No. 113) steht auf Blatt 350^{v}—377: Johannis Wuschilburgk s. theologie professoris necnon iuris canonici licentiati tractatus de superstitionibus et miraculis. Der Traktat ist wahrscheinlich wie die ganze Handschrift in Erfurt entstanden, obwohl sich der Verfasser in der Erfurter Universitäts-Matrikel nicht findet. Die Zeit der Entstehung ist das 15. Jahrhundert, wie aus der mehrmaligen Erwähnung der Hussiten hervorgeht. Noch genauer lässt sich die Zeit dadurch bestimmen, dass der vom Verfasser oft citierte Traktat des Wilhelm von Paris 1469 gedruckt ist. Man darf wohl annehmen, dass dieser ihm gedruckt und nicht handschriftlich vorgelegen hat, zumal er auch von dem Verfasser des andern Codex benutzt ist. 1483 ist die Handschrift mit Wuschilburgks Traktat schon im Besitz eines Magdeburger Klerikers gewesen, so dass er also in den siebziger Jahren entstanden sein muss.

Der Hauptinhalt des lateinisch geschriebenen Traktates ist natürlich theologischen Inhalts. Mit vieler Gelehrsamkeit wird der Aberglaube als Irrlehre und Götzendienst (ydolatria) nachgewiesen, wozu nicht nur zahlreiche Stellen aus der heiligen Schrift, aus den Legenden und den Kirchenvätern, sondern auch aus den Werken mehrerer theologischen Schriftsteller herangezogen werden. Die ganze Ausführung hat wenig wissenschaftlichen Wert, dagegen sind die an mehreren Stellen eingefügten Mitteilungen über abergläubische Gebräuche der Zeit höchst interessant und beachtenswert.

Die zweite Handschrift (Cod. No. 193) enthält auf Blatt 345^{v}—356^{v} gleichfalls lateinische Praecepta quaedam propter superstitiones. Auch in diesen ist die Tendenz die, dass der Aberglaube als Sünde nachgewiesen wird. Die hier angeführten abergläubischen Gebräuche finden sich nun zum Teil auch in der ersten Handschrift, manchmal sogar ziemlich übereinstimmend im Ausdruck. Demnach haben beide Verfasser dieselbe Quelle benutzt, und dieses ist der schon oben genannte Tractatus de fide et legibus Wilhelmi episcopi Lugdunensis eximiique sacre pagine doctoris Parisiensis[2]). Näheres über Wilhelmus Parisiensis — so wird er immer

1) Eine Beschreibung der Handschriften und eine kurze Inhaltsangabe hat Dr. Hermann Dittmar in dem Programm des Domgymnasiums von 1880 gegeben.

2) In der Inkunabel der Königl. Bibliothek in Berlin ist als Jahr des Druckes 1469 angegeben. In dem Exemplar in der Bibliothek des Königl. Domgymnasiums hier habe ich eine Angabe des Jahres nicht finden können.

citiert — vermag ich nicht anzugeben. Da nun beide Verfasser diesen Traktat benutzt haben, so müssen auch die Praecepta propter superstitiones am Ende des 15. Jahrhunderts entstanden sein. Auf diese Zeit weist auch der Charakter der Handschrift in beiden Codices.

Der Traktat Wilhelms von Paris ist ein ziemlich umfangreiches Werk, welches auch sehr gelehrt sich über Glauben und Unglauben verbreitet und besonders eingehend über das jüdische Gesetz und seine Eigentümlichkeiten handelt. Da sind dann auch gelegentlich interessante Nachrichten über alte Gebräuche eingestreut, von denen in unseren Codices einzelne Abschnitte aufgenommen sind. Aber doch finden sich in diesen noch eine Menge selbständiger Mitteilungen, auch eigene Erlebnisse, wie z. B. die Erzählung von dem Kreuz in der Bamberger Diöcese, bei Wuschilburgk.

Was von eigentlichen abergläubischen Gebräuchen hier erzählt wird, soll im folgenden in der Hauptsache mitgeteilt werden; was aus Wilhelm von Paris entlehnt ist, wird besonders bemerkt werden. Die Handschriften, die schon an und für sich schwer lesbar sind, sind zudem nicht ohne Fehler, besonders die zweite. In dieser finden sich aber mehrere Glossen, die einigere seltenere Worte in deutscher Form wiedergeben. Der Schluss von Wuschilburgks Traktat lautet: et sic terminatur ista mirabilis kôckelerey (Gaukelei, Possenzeug).

Aus dem Cod. No. 113 teile ich folgendes mit:

Geweihte Dinge werden angewendet, um Gesundheit zu erwerben oder Krankheiten zu beseitigen bei Menschen wie bei unvernünftigem Vieh, Fruchtbarkeit der Bäume und Äcker herbeizuführen, gegen Donner und Hagel; z. B. Weihwasser, Besprengungen mit Wachs von Osterkerzen oder anderen geweihten Kerzen, Palmen, Kräuter, ein aus Palmenholz gemachtes Kreuz.

Auch nicht geweihte Dinge verwendet man. Bäder zu Weihnachten und Aschermittwoch schützen gegen Fieber, Zahnschmerz u. a. Wer am Aschermittwoch badet oder den Kopf wäscht, hat in dem Jahre keine Rückenschmerzen, und in demselben Jahre soll man nicht am Dienstag baden. Fett, welches übrig ist von den Kuchen (pastillis) am Aschermittwoch, hebt man auf als Salbe für gewisse Gebrechen, besonders wenn man mit dem Fusse in einen eisernen Nagel getreten ist. — Landleute, welche die Kälber absetzen (ablactare) wollen, fangen damit an an dem Tage, auf welchen Weihnachten gefallen ist (tali die, qualis fuit nativitas domini).

Man sagt, in welchem Hause in der Weihnachtsnacht ein Ton gehört wird, in dem stirbt in demselben Jahre jemand. Ferner, wer am Weihnachtstage auf dem Wege zur oder von der Kirche hinfällt, stirbt in dem Jahre. — Am Aschermittwoch prüfen sie die Sonne: wenn diese morgens schnell erglänzt, soll es gut sein, frühmorgens Lein zu säen. — Am Abend vor Johannis Baptistae reissen sie einen Feuerbrand aus dem

dann angezündeten Feuer und tragen ihn in den Garten, damit nicht die Würmer das Gemüse verderben und zernagen. — Am Donnerstag in den Quatembern essen manche kein Fleisch, um damit das Fieber in dem Jahre abzuhalten. Andere fasten und thun Gelübde gegen das Fieber und andere Krankheiten oder um Reichtümer und Ehren zu erlangen: besonders berühmt sind die, welche nach Aachen wallfahrten und auf den Gräbern dort beichten, um der Armut zu entgehen und Reichtümer zu erwerben.

Gegen die fallende Sucht wird ein Aberglaube beobachtet bei dem heiligen Valentin mit dem Ziehen von Lichtern (observatur aput S. Valentinum cum extraccione candelarum?). — Knaben und Greise werden mit Roggen gewogen (ponderaciones puerorum vel senum ad equalitatem siliginis). — Wein oder Wasser giesst man auf Lebensholz (lignum vite) und giebt es zu trinken gegen das Fieber. Andere nehmen einen Nagel, von dem es heisst, dass er die Hand des Erlösers durchstochen habe, durchbohren damit Groschen und geben davon (!) zu trinken gegen das Fieber und andere Krankheiten. Andere verwenden Oblaten, die bei der Messe z. B. der heil. drei Könige am Altar am Tage SS. Fabiani et Sebastiani gereicht sind, oder vom Brot, welches über dem Kruzifix am Karfreitag gereicht ist. Geistliche reichen dem Vieh Weihwasser gegen den Biss der Wölfe. Hirten segnen die Herde, dass kein wildes Tier, Wolf oder Bär sie verletze; dies thun sie vor Sonnenaufgang. Oder am Sonntage gehen sie um die Herde herum, indem sie Worte sprechen, die von der Kirche verboten sind. Andere Hirten nehmen die ihnen gereichte Hostie mit oder kaufen eine von den Chorknaben (campanatoribus) und verwahren sie in ihren Stäben oder in ihren Kleidern gegen den Raub der Wölfe. Andere räuchern sich mit geweihten Kräutern und Palmen, schliessen sich mit Kreisen ein beim Gebären (in puerperio), schneiden mit Messern in die Schwellen, verbrennen Haare und Nägel (ungues). Andere schreiben auf das Evangelium: lutum fecit ex sputo, andere: Jesus transiens per medium illorum ibat; andere schreiben gegen das Fieber oder Zahnschmerz auf einen Apfel, Oblate, Blei oder Lorbeer (lauribacca); andere besprechen die Pferde, die Würmer haben. Andere machen Zaubermittel (malificia) zur Liebe oder zum Hass.

Wenn jemand Rückenschmerzen hat, soll er sich treten (calcari) lassen von einem Weibe, welches Zwillinge geboren hat, dann wird er gesund. — Wenn ein Junges (vitulus) Zahnschmerzen (!) hat, soll man es mit der Hose eines Mannes oder Weibes (braca virili sive feminali) reiben, dann weicht der Schmerz. — Bauernfrauen heften, wenn eine Kuh des Nachts auf dem Felde geblieben ist, eine Sichel in die Schwelle (subliminare), damit das Tier vor den Wölfen sicher sei.

Kohlsamen, in Weihwasser angefeuchtet, ist vor den Erdflöhen sicher.

Wenn ein Knabe nach der Taufe innerhalb von acht Tagen stirbt, nehmen abergläubische Weiber ein Band oder ein Stück Holz von der Länge des verstorbenen Knaben, überziehen es mit Wachs für einen Pfennig und beten mit gebeugten Knien vor dem Kruzifix, bis das Holz verbrannt ist. Was sie dann von Gott erbitten, erlangen sie.

Wenn ein Kind (puer) krank ist, legen sie es auf die Schwelle des Hauses gegen die Sonne und gehen dreimal herum (faciunt tres circuitus), indem sie den Vers sprechen:

Du bist meyn fleisch und meyn blut,
Das sey dir vor den rechen gut.

Ferner, einen mit einer bestimmten Krankheit behafteten Knaben tragen sie zu einer sprudelnden Quelle und baden ihn darin (ex hoc) an drei Tagen vor Sonnenaufgang und nehmen von dem Wasser etwas mit und tragen den Knaben in eine Pferdekrippe, die sie mit dem Wasser begiessen, indem sie den Reim sprechen:

Loß dich lung und leber von dem ripp,
Als das futir von der cripp.

Ferner Kinder, die häufiges Erbrechen haben, legen sie auf einen Zaun (super sepem) und lassen die ausgebrochene Masse von den Vögeln fressen; dann wird das Kind gesund.

Wenn ein Todkranker kurz vor seinem Ende einen Apfel isst, kann er das heil. Abendmahl nicht nehmen und wird verdammt.

Wenn jemand in einem Hause stirbt, so taugt der Lein, der in dem Hause ist, nicht zum Samen, es sei denn, dass man für ein Ei anderen Lein kauft und hinzuthut; auch tragen sie den Lein nicht durch die Thür des Gestorbenen, sondern durch die Hinterthür, wenn sie ihn auf den Acker bringen wollen.

Worten und Schriften wohnt vieler Aberglaube inne. Wenn diese nach Art von Segenswünschen, Gebeten oder Beschwörungen vorgebracht werden, legen ihnen manche Zauberer solche Kraft bei, dass Menschen und Tiere dadurch sterben. So heisst es von einem jüdischen Zauberer[1]) im Leben des heil. Silvester, dass er durch das blosse Murmeln von Worten Stiere getötet habe, indem er hinzufügte, dass kein Mensch jene Worte hören oder jene Schriften sehen könnte, ohne sofort zu sterben. Deshalb habe er jene Worte lernen müssen, indem sie in Weihwasser geschrieben wurden, wo die Buchstaben beim Entstehen auch gleich wieder vergingen. Einige murmeln diese Worte den Pferden in die Ohren oder hängen sie ihnen an den Hals, um die Würmer zu töten.

Sünde ist es, wenn Priester den Leib Christi um ein brennendes Haus tragen. — Ein Hufnagel oder ein anderer in die Wand geschlagener Nagel oder einer unter dem Hufe eines schlecht beschlagenen Pferdes

1) Wilhelm von Paris, Pars IX, Kap. 14.

wird gebraucht, um Fäulnis (putredinem, Eiter) hervorzurufen oder ein Auge auszuschlagen.

Manche glauben, wenn sie Worte des heil. Evangeliums geschrieben bei sich tragen, könne ihnen kein Übel zustossen, sie könnten nicht gefangen oder verwundet werden oder ertrinken. Mit diesen Worten dürfen aber keine anderen Zeichen als höchstens ein Kreuz aufgezeichnet werden. — Beim Sammeln von Heilkräutern sollen keine Besprechungen oder Gebräuche angewendet, sondern nur das Gebet des Herrn gesprochen werden. — Über Kinder und Kranke darf man singen (carminare), aber nichts Abergläubisches, sondern Heiliges; denn es kommt vor, dass über einen Apfel oder Gürtel Gebete gesprochen werden.

Einige glauben, dass durch 15 Paternoster 15 Sünder bekehrt und 15 aus dem Fegefeuer erlöst und 15 Gerechte in der Gerechtigkeit bestärkt werden. Dem heil. Gregor wird zugeschrieben, dass in jeder Messe eine Seele aus dem Fegefeuer befreit und ein Sünder bekehrt wird.

Mit gewissen Worten und Gebeten, die nicht den Vorschriften Gottes entsprechen, wird ein Trank geweiht, der haustus sancti Johannis heisst. In manchen Gegenden finden bei der Hochzeitsmesse Weihungen des Weines statt und Trinkgelage (bibiciones) in der Kirche, als ob man im Gasthause wäre.

Die verschiedenen Zeiten, Jahre, Monate, Tage werden sorgfältig beobachtet: die einen gelten für glückbringend, andere für unglücklich, und ebenso wird den Namen der Tage und Monate eine gewisse Kraft beigemessen. So wird der Name des Tages, an dem man den Donner zuerst gehört hat, an die Wand der Häuser geschrieben zum Schutze gegen Blitzschlag. Auch Tag und Stunde eines Kampfes (duelli) wird angemerkt, um daraus den Ausgang zu erkennen. Manche Tage sind günstig, manche ungünstig für den Beginn eines Unternehmens, mögen es nun die sogen. ägyptischen Tage[1]) sein oder andere, wie der 1. Januar. Die ägyptischen Tage gelten für unglücklich, weil an ihnen die Ägypter mit den Plagen heimgesucht wurden. Ebenso gilt der Tag der unschuldigen Kinder (28. Dezember), ja sogar jeder Wochentag, auf welchen jener in dem Jahre fällt, für unglücklich.

Vorbedeutend für das Glück oder Unglück eines Tages, Monats oder Jahres sind die Handlungen, die jemand zuerst thut[2]), z. B. wenn einer beim Aufstehen aus dem Bette zuerst den linken Teil oder Fuss bewegt, oder den linken Schuh eher als den rechten erfasst, oder das Kleidungsstück, welches er zuerst anziehen muss, verkehrt und nicht richtig anfasst; solche Anfänge eines Zeitabschnittes gelten für unglücklich.

---

1) Wilhelm von Paris, Pars IX, Kap. 15.

2) Ebenda Kap. 16.

Wenn einer ein Nest[1]) findet mit dem brütenden Weibchen oder mit Jungen und es bei sich verwahrt, von dessen Hause wird Fruchtbarkeit und Überfluss niemals weichen. — Alte Weiber glauben, dass das Finden eines kleinen Stückchen Eisens besser sei als eines grossen Stückes Goldes oder eines Hellers als einer grossen Münze (obolus-nummus). Unglück bringt es, wenn man auf einen Stier oder ein Schaf stösst, Glück dagegen, wenn man einen Wolf oder eine Schlange, Drachen oder Kröte trifft. Die Barbaren gehen in diesem Unsinn sogar soweit, dass sie jedes Wesen, welches sie an einem Tage zuerst treffen, anbeten, mag es auch ein Schwein oder ein Hund sein.

Ein aus drei gelegentlich gefundenen Nägeln hergestellter eiserner Ring wird mit Erfolg gegen Krankheiten getragen.

In einer Stadt der Bamberger Diözese sah der Verfasser ein an einer Bildsäule hängendes Kreuz, welches die Bewohner der Stadt und Umgegend wegen seines Alters allgemein den heiligen Geist nannten, denn sie glauben, dass mehr Göttliches (plus numinis) in alten, als in neuen Bildern sei. Darum sagen alte Weiber, dass Bilder erst 60 Jahre nach ihrer Herstellung Kraft erhielten. Darum wurden jenem alten Holzkreuz wegen seines hohen Alters viele Wunder zugeschrieben, andrerseits stand das Sakrament des Abendmahls nur in geringer Ehre. Sie hatten es mit 9 Überzügen (Röcken, tunicis) bekleidet, von denen 6 aus Seide und 3 aus feinem Leinen (byssus) waren; diese konnten nur unter grosser Gefahr weggenommen werden.

Nicht minder interessant sind die in der andern Handschrift angeführten abergläubischen Gebräuche.

Manche wollen die Zukunft verkünden aus dem Schwatzen (garritus) der Vögel, dem Fluge oder anderen Bewegungen derselben. Diese heissen auguria (!), zu deutsch wogelwicken[2]). — Andere sprechen bei den Götzenaltären nichtswürdige Gebete und bringen unheilvolle (funesta) Opfer dar oder erhalten durch Gebräuche und Feierlichkeiten die Antworten der Dämonen; diese heissen arioli, zu deutsch alterwicken. — Andere aus gewissen Beschaffenheiten und Zuständen von Leichen (ex quibusdam disposicionibus et habitudinibus) in Farbe, Gestalt und Lage der Glieder; diese heissen nigromantici, deutsch swertekunsten. — Andere versuchen die Zukunft vorherzusagen aus dem Niesen und dem Springen (? saltu) der Glieder; diese heissen salisatores, deutsch sprinckunsten. Wenn nämlich irgend ein Teil der Glieder sich springend bewegt hat (salierit), sagen sie, dass irgend etwas besonders Glückliches oder Trauriges geschieht. — Andere prophezeihen aus Losen (sortibus) und heissen sortilegi, deutsch gheluckekunsten. — Wenn man ein Buch öffnet, glauben sie die Zukunft

1) Wilhelm von Paris, Pars IX. Kap. 17.

2) nd. wicken, zaubern, wahrsagen. wogelwicken = Vogelwicken.

aus dem, worauf das Auge zuerst fällt, zu erkennen. — Oder wenn ein Schuh geworfen und gefragt wird, ob der Werfende in dem Jahre zu Hause bleiben oder nach auswärts kommen werde. — Andere, die aus den Linien der Hand wahrsagen, heissen ciromantici, deutsch hantwicken. — Andere aus dem Knistern (sonitu) und der Gestalt des Feuers; diese heissen piromantici, deutsch wuerwicken. — Andere wollen die Zukunft erkennen aus dem Beschauen eines Spiegels (speculi) oder eines Schwertes (spate) oder eines Fingernagels.

Manche wenden zur Abwehr von Krankheiten gewisse Sprüche (vocales prolaciones) an oder Schriften von unbekannten Worten oder von bekannten Zeichen (caracteribus), die sie an den Hals binden, oder Aufschriften auf Äpfel, oder sie stossen einen Hufnagel (gunfum, teutonice hoefnagel) durch einen Zettel gegen den Zahnschmerz.

Ein Überbleibsel des Götzendienstes ist die göttliche Verehrung des Feuers.[1]) Dahin gehören: Erleuchtungen (illustrationes) durch Feuer oder angezündete Lichter, das Springen durch das Feuer oder das Hindurchtragen der Kinder zum Zweck der Gesundheit u. a. Oder sie verbrennen Haare und Nägel und üben andere Gebräuche mit dem Feuer.

Besondere Kraft wird den Feuern zugeschrieben, die am Abend vor Johannis Baptistae angezündet zu werden pflegen. Auch hier springen und tragen sie hindurch oder gehen um das Feuer herum, weil sie das Feuer wie Gott verehren.

Zufällige Begegnungen werden sorgfältig in acht genommen. Wenn einem auf dem Wege ein Hase oder Schaf begegnet, so gilt das für das Zeichen eines Unglücks, glückbringend dagegen ist es, wenn man einen Wolf oder eine Schlange trifft.

Wer beim Wandern anstösst, soll nach Hause umkehren.

Wem Mäuse das Gewand zernagen, wird Unglück haben.

Die, welche solche Beobachtungen anstellen, heissen augures, deutsch wedderwicken.

Die einzelnen Zeiten sind für ein Unternehmen teils glückbringend, teils unheilvoll. Wenn man zu einer bestimmten Stunde zu einem Kriege oder einer Seefahrt auszieht, so gerät es wohl, zu einer andern, so missrät es. Der Montag ist für den Anfang eines Unternehmens unglücklich. Wenn einem am Montag von einem Gläubiger Geld abgefordert wird, so zahlt es der Schuldner nicht, weil er es übelnimmt.

Die ägyptischen Tage gelten bei vielen wegen der Plagen für unheilvoll.

Auch die Anfangshandlungen[2]) gelten für bedeutsam.

Kaufleute und Gastwirte und andere legen dem Preise, den sie zuerst erhalten, eine besondere Bedeutung für einen günstigen oder ungünstigen

1) Wilhelm von Paris, Pars IX, Kap. 3.

2) Dieser Abschnitt stimmt mit dem oben S. 276 mitgeteilten überein.

Verkauf ihrer Waren bei; auch kommt es auf die Person des Käufers dabei an.

Manche verehren den Neumond, indem sie sprechen dieses oder ähnliches:

Biß gud welchome, nuwer maen, holder here,
Mach mir mynes gudes mere.

Dabei zeigen sie ihm die offenen Börsen (bursa) und ihr Geld, oder schütteln und bewegen es, indem sie dadurch Glück für den Monat zu erlangen glauben und Vermehrung ihrer Reichtümer. Den Mond nennen jene Himmelskönig (celi regina).

Auch gefundene Sachen haben abergläubische Bedeutung, z. B. ein Vogelnest[1]). Wenn man ein Vogelnest findet, die Mutter wegfliegen lässt, die Jungen aber behält, so bringt dies Glück und ein solcher wird lange leben. — Ebenso ist der Fund von einem Eisenstückchen verheissungsvoller als der von einem grossen Stück Goldes. Besonders der Fund einer Nadel ist glückbringend.

Manche bewahren in ihren Schränken (? servitiis) einen toten Eisvogel (amiculam), eingewickelt in seidene Tücher (pannis) und mit goldenen Ringen um den Hals, weil sie glauben, dass es ihnen, so lange sie diesen aufbewahren, nicht am Unterhalt (temporalia) fehlen wird, und dass sie an Wohlstand und Ehren zunehmen. Manchmal wird ein solcher toter Vogel auch unter den Altar gelegt, wenn Messe gelesen wird.

Auch mit dem Kopfe eines toten Hundes treiben einige Unfug zur Erlangung der Gesundheit oder zu anderen Zwecken.

Wieder andere glauben, dass gewisse Geister (numina quedam) die Häuser besuchen und die Gefässe, die sie offen oder schlecht zugedeckt gefunden haben, austrinken und essen, und sie dann wieder füllen. Wenn sie aber die Gefässe zugedeckt und für sich verschlossen finden, werden sie beleidigt und es droht daher dem Hause Unglück. Der Verfasser leitet den Ursprung dieses Aberglaubens davon ab, dass die Ungläubigen ihre Gefässe offen halten wollten und keine Deckel darauf legten, damit sie zum Götzendienst geeignet seien und damit sich Reptilien (!) wie Mäuse, Wiesel und Eidechsen darin fingen, weil solche den bösen Geistern angenehmer wären, als andere.

Dies sind etwa die in beiden Handschriften enthaltenen abergläubischen Gebräuche. Viele von ihnen haben sich bis auf unsere Zeit erhalten und geben dadurch den Beweis, wie fest jene uralten Anschauungen und Gebräuche mit dem Leben eines Volkes verwachsen sind, und dass es keine Gewalt giebt, sie auszurotten, und sollte es selbst eine so grosse sein, wie sie der christlichen Kirche und der Wissenschaft zu Gebote steht.

1) Wie oben S. 277.

Magdeburg.

Ruthenische Hochzeitgebräuche in der Bukowina.

Mitgeteilt von Dr. R. Fr. Kaindl.

(Vgl. oben S. 169.)

II.

Einen ähnlichen Verlauf nimmt die Hochzeitfeier bei den Ruthenen im Flachland. Man vergleiche Kaindl, Die Ruthenen in der Bukowina. I. (Czernowitz 1889). Hier mögen daher nur die meist abweichenden Liedertexte mitgeteilt werden, welche am citierten Orte weder im Urtext mitgeteilt noch vollständig angeführt sind. Sie rühren her aus dem rusniakischen Dorfe Slobodzia Banilla am unteren Czeremosz. Ihre Vergleichung mit den im vorhergehenden Abschnitte mitgeteilten ist interessant.

Beim Nähen des Brautkranzes:

„Podaj mamko hołku Taj nytoczku z szouku, Naj pryszyju try łystoczki barwinoczki Mołodeńky na hołouku.“	„Mütterchen reich die Nadel Und den Seidenfaden, Dass ich drei Blätter Immergrün Dem Bräutchen näh zum Kopfkranz.“
„„Oj winczyku, barwinczyku, Kupuwałam tia u rynku, Zamykałam tia u skryńku, Teper tia ruszu. Zapłakaty muszu.““	„„Ach, du Kranz aus Immergrün, In der Stadt kauft ich dich, In der Truhe barg ich dich, Jetzt muss ich dich räumen, Und mein Leid beweinen.““

Beim Nähen der Hochzeitzier für den Bräutigam:

Czerłene more hrało, Sonce sia kupało, Mołodyj potopaje, Za mołodeńkou zahybaje.	Das rote Meer tönet (braust), Die Sonne badet sich; Bräutigam vergeht vor Sehnen Nach der Braut, der schönen.
Dwa pauny zemliu stoczyły, Dwa bratczyky u misto chodyły, Taj szouczyku nakupyły, Taj winoczok nakupyły.	Zwei Pfaue stampften die Erde, Zwei Brüderchen gingen nach der Stadt. Kauften dort Seide, Kauften Immergrün.
Dwa kaczury zemliu stoczyły, Dwi sestryci u misto chodyły, Taj pozlitky nakupyły, I winoczok nazłotyły.	Zwei Entriche stampften die Erde, Zwei Brüder gingen nach der Stadt, Kauften das Flittergold, Vergoldeten den Kranz.

Wenn dem Bräutigam das Hemd und Schnupftuch gebracht wird, wird am Wege dahin gesungen:

Oj iszła, iszła, neutomyła sy,	O sie ging, ging, ermüdete nicht,
Siła pid duba, zaholyła sy,	Setzte sich unter den Eichenbaum und entblösste sich,
Siła pid duba, taj chechechocze,	Setzte sich unter den Eichenbaum und kicherte:
Do mene chłopci, bo my sia choczy.	Zu mir Bursche, weil ich Begehren habe.

Oj icha, icha Pentelyicha,	— — — — — — — — — —
Chepenke, prypinke, bida z horicha,	— — — — — Unglück aus der Nuss,
Dajty my micha ne dirawoho,	Gebt mir einen nicht zerlöcherten Sack,
Zrobiu wam chłopcia kuczerawoho.	So mache ich euch einen lockigen Knaben.

Beim Bräutigam angekommen, wird gesungen:

Oj czy wy swaty w lisi rosły,	Seid ihr, Vater, im Wald aufgewachsen,
Szczo wy ne zuajete, czo my pryjszły,	Dass ihr nicht wisset, warum wir kamen?
Oj my ne pryjszły, tut noczuwaty,	O wir kamen nicht, hier zu nachten,
Lysz my pryjszły, tut pohuliaty.	Sondern wir kamen, uns zu unterhalten.
Oj prosym my was, ne barite nas,	O wir bitten euch, haltet uns nicht auf,
Szczo nasze diło, widradite nas.	Lasset uns unser Vorhaben ausführen.

Auf dem Wege in die Kirche:

Kuda my sia wyradżajem,	Wohin geht die Reise heut,
Czy w lis, czy w dibrowu,	In den Wald und Hain so weit?
Ani w lis, ani w dibrowu,	Nicht zum Hain und Wald ihr Leute,
Lysz do Bożoho domu.	In die Kirche ziehn wir heute.
Oj ne more toto hraje,	Ach, es tönt das Meer nicht so,
Mołodeńka potopaje.	Das Bräutchen weint vielmehr.
Taj na diediu pokłykaje:	Ruft den Vater an im Schmerz:
„Oj neńku, ty mij neńku,	„Liebes trautes Vaterherz,
Ratuj mene z moria.“	Rette mich aus diesem Meere.“
„„To ne moja, synku, wolia;	„„Wenn dies, Kind, mir möglich wäre;
Ale toho synku, pana,	Das hängt ab von jenem Herrn,
Szczo z nym budesz sliubok brała.““	Der dich wird zur Frau begehren.““

Auf dem Wege aus der Kirche:

Hej my w cerkwi buły,	Aus der Kirch' wir wiederkehren,
Bohu sia mołyły,	Beteten zu Gott, dem Herren.
Taj Bohowy nebesnomu;	Zu dem Herrn, der uns erschaffen;
I popowy napastnomu,	Dankten unserm schlimmen Pfaffen,
A diakowy bezczasnomu,	Auch dem Kirchensänger trotzig,
Pałamarewy smarkaczewy.	Und dem Kirchendiener rotzig.
Hej my w cerkwi buły,	Aus der Kirch' wir gehen,
Szczoś my tam wydiły	Haben dort gesehen
Dwa winoczki na prystoli,	Kränze zwei auf dem Altare,
Mołodeńkym na hołowi.	Dann aufgesetzt dem jungen Paare.

Bei Ankunft der Braut vor ihrer Eltern Hause:

:: Wyjde nene protyu mene ::	:: Komm lieb Mutter mir entgegen ::
Z płeczenymy kołaczamy	Mit Kolatschen schön geflochten
I z dobrymy wołyczkamy.	Und mit gutem Willen.
Czomu nene ne wychodysz,	Willst du mich denn nicht begrüssen,
Czomu mia sia ne pytajesz,	Willst von mir du gar nichts wissen,
Czy daleko my chodyły,	Ob von ferne wir gelangen,
Czy harazd tam my hostyły?	Wie es uns dort ist ergangen?
Harazd, neńko, harazd,	Trefflich, Glück hab ich erschauet,
Dały ślubok zaraz.	Gleich hat man mich angetrauet.

Beim Einziehen in das Haus:

Nasza mołoda wid ślubu pryjszła,	Jetzt kommt die Braut von der Trauung
K stołowy nawertaje:	Und wendet sich zum Tische:
„Hej stołe, stołe, rozłuko moja,	„Tischchen, Tischchen mein, es muss geschieden sein,
Meni, neneczko, z tobou.“	Von dem Mütterchen mein.“
Oj żały, żały, barwinkom wije,	Ach ein grosses Leid zieht durchs Immergrün,
Ne kałynka sia łomyt,	Nicht die Schneeballstaude knickt,
Mołodeńka sia kłonyt,	Den Abschiedsgruss nickt vielmehr die Braut,
Witcewy, matyronci.	Denn sie zieht vom Vater, von der Mutter.

Beim Auflegen des Handtuches auf den Kopf der Braut:

Biłe pokrywało,	Weiss ist die Umhüllung dein,
Wiczne zawywało;	Ewig wird sie sein;
Oj budesz ho zawywaty,	Wirst damit dich stets umgeben,
I nikoły ne skydaty.	Immerdar durchs ganze Leben.

Beim Abschied der Braut von ihren Eltern vor dem Weggehen mit dem Bräutigam:

Oj ne tużу moja mamko za mnoju,	Traure nicht nach mir, lieb' Mütterchen, heute,
Ta ne wse ja zaberaju z soboju;	Denn nicht alles schaff' mit mir ich bei Seite;
Lyszaju ty dribni słozy po stołu,	Lasse zum Danke heisse Zähren im Hause.
Szcze dribnijszi, żalibnijszi po dworu.	Noch heissere Thränen aber da draussen.

Beim Eintreffen der Braut vor dem Hause der Schwiegereltern:

Oj utwory myłyj swaty wikonce,	Öffne lieber Swat das Fenster vor Wonne.
Wedemo ty newistoczku jak sonce;	Denn wir bringen die junge Frau gleich einer Sonne;
Oj utwory myła neńko worota,	Lass liebe Mutter das Thor öffnen der Holden,
Wezemo ty newistoczku jak z złota.	Ihr, die wir bringen, der Goldnen.
Oj utwory myłyj swaty siu chatu,	Schnell die Riegel vom Hause entfernet.
Wezemo ty newistku rohatu.	Denn wir bringen die junge Frau euch gehörnet (!).

Beim Einzug in das Haus:

Hopa, hopa, hopasza,	Hopp, hopp, hopp,
Ne zabubit kodasza,	Verliert nicht den Kodasch[1]),
Bo nasz kodasz ne wełyczkyj,	Denn unser Kodasch ist nicht gross,
Ta wsadyu sia do mełnyczky,	Doch drängt er sich zur Müllerin,
A mełneczka dobra buła,	Diese war aber gut,
Koho liubyt, wse zabuła.	Wen sie liebt, sie vergisst's.

1) Aus dem Rumänischen (von cauda) = der Letzte, nämlich der letzte, jüngste Bursch im Zuge.

Am dritten Hochzeitstage singen die Gäste vor Erscheinen des jungen Ehepaares:

Za wse nam dobre, łysz odno hydno, Szo mołodiat tutky ne wydno.	Alles wär gut, nur eins uns verdriesset, Dass man das junge Pärchen vermisset.

Dem Brautführer:

Oj u połe, połe staweszczy, Zawiazały drużbu wuzyszczem.	Im Feld ist ein Teich, Man fesselte den Brautführer mit einem Rutenbund.
Ta za szczo joho zwiazały? Szczo wziau N. N. wid mamy.	Wofür hat man ihn gebunden? Weil er die N. N. von der Mutter nahm.

Um die junge Frau zu necken:

Ponedilczyku, zradczyku, Zradyu-jeś nam diwoczku, Wczera buła u winoczku, A sehodnia w rantuszoczku.	O Montag[1]), du Verräter, Hast uns das Mädchen verraten; Gestern war es im Kranz, Heute schon im Handtuch.

Vor der Einladung zum Essen:

Oj stawłeno, postawłeno, Lyszeń nas ne proszeno, Szczoby my jiły, pyły, Hrecznu woliu robyły, Sej dim wesełyły	Speis und Trank ist hingestellt, Doch es an der Bitte fehlt, Dass wir Durst und Hunger stillen, Und bezeugen unsern Willen, Dieses Haus mit Freud erfüllen u. s. w.
Byjte kotoczke u łabky, Do zapicznoji babky, Szczoby sia dohadała, Nam peczeni dała	Schlagt dem Kätzchen auf die Pfötchen, Unserm alten Küchenmädchen, Dass sie sich doch mög erbarmen, Braten reichen uns den Armen u. s. w.

III.

Auch die Hochzeit bei den Gebirgsruthenen (Huzulen) nimmt in den Hauptzügen denselben Verlauf. Man vergleiche Kaindl, Die Huzulen (Wien 1893). Hervorzuheben ist, dass bei diesen Ruthenen keine bestimmten Hochzeitlieder gesungen werden.

Hier folgen zunächst Hochzeitgebräuche aus dem Huzulendorfe Ploska am Putillabache.

Zur Brautschau (*obzorynie*) geht der Vater, der Sohn und ein Freund. Haben diese, nachdem sie in ein Haus gekommen sind, ihre Absicht merken lassen, so schenken sie von dem mitgebrachten Branntwein ein und bieten das Gläschen den Eltern, dann dem Mädchen an. Trinken diese, so gilt dies als Zeichen der angenommenen Werbung. Hierauf wird sogleich das „Jawort“ getrunken (*słowo zapywaty*).

Die Vorbereitungen zur Hochzeit geschehen wie anderwärts. Sie finden in beiden Häusern statt, nur bei Armen wird sie in einer Wohnung zusammen abgehalten. Als Trauzeugen werden gern die Tauf-

1) Die Brautnacht findet zumeist vom Sonntag auf Montag statt.

paten der Brautleute gewählt. Die Einladungsformel für die Gäste lautet: „Es verneigen sich euch (grüssen euch) der Vater und die Mutter der Braut (*kniahynia molodoja*, d. h. junge Fürstin), auch wir verneigen uns und bitten, dass Ihr nicht verschmäht, zur Hochzeit zu uns zu kommen.“ Die Gäste bringen Geschenke, und zwar Butter, Speck, eine Schüssel voll Getreidekörnern, zwei geflochtene Kolatschen, Tücher und Handtücher für die Braut. Alle diese Geschenke zusammen heissen **kołacz**, wahrscheinlich weil das Wichtigste derselben der Brotkuchen ist. Deshalb sagen die Gäste beim Überreichen der Geschenke: „Wir bitten auf Kolatschen“; und die Antwort darauf lautet: „Wir danken schön; möget Ihr so prächtig und ansehnlich sein, wie Eure Kolatschen.“

Am Vortage der Hochzeit wird der Kranz genäht. Jede anwesende Frau näht ein bis zwei Blätter. Ist er fertig, so wird die Braut auf folgende Weise zum Empfange desselben eingeladen: „Wir bitten Söhnchen (!) unter den Kranz; von uns klein, von Gott berühmt und gross.“ Dabei wird zunächst der Kopf dreimal mit dem Kranze berührt, und dann dieser erst aufgesetzt. Der Braut pflegt man auch das Gesicht mit Honig zu bestreichen, damit ihre Zukunft süss sei. Nach der Aufsetzung des Kranzes bewirtet die Braut die Gäste mit Schnaps und wird von ihnen beglückwünscht. Dann gehen alle in den Hof und tanzen dort. Hierauf begeben sich wieder alle, die Braut mit sich führend, ins Haus. Hiervon hat diese Sitte den Namen *zawodyni*, Heimführung (*zawodyty* = hineinführen). Beim Bräutigam findet die Feier ganz ähnlich statt. Auch ihm wird ein Kranz auf die Mütze gesetzt. Diese mit dem Kranze gezierte Mütze nimmt er vor niemandem ab und behält sie auch bei Tische auf; denn er ist nun kniaz (Fürst). Der Bräutigam schickt an diesem Abende zur Braut und diese zu ihm eine Botschaft, ohne dass diese Geschenke an Kleidungsstücken überbrächten. Ebenso sind ähnliche Geschenke an die Anverwandten hier nicht Regel. Die Hochzeitbäumchen werden dagegen auch hier für die Braut und den Bräutigam geschmückt. Man schneidet sie vormittags in glücklicher Stunde, damit Gott das junge Paar vor bösen Geistern schütze.

Die Trauung findet am Donnerstag oder Sonntag statt, und zwar immer am Vormittag zur glückbringenden Zeit, zum Schutz gegen böse Geister und Zauber. Wenn die Braut das Haus verlässt, um zur Kirche zu reiten, giesst sie hinter sich ein Glas Wasser aus, damit das Glück wie Wasser komme. Die Brautleute haben an ihrer rechten Hand kleine, aus getrocknetem zähem Käse gemachte Ringe befestigt (Kolatschen); ausserdem hängen ihnen um den Hals gewöhnliche Brotkolatschen über den Mantel herab. Die Braut bindet diesen mit dem Handtuch um, das am nächsten Tage dazu dient, ihren Kopf nach Weiberart zu umwickeln. Auf dem Ritte zur Kirche beobachtet man allerlei Vorzeichen. Schlechtes Wetter deutet auf böses Schicksal: entweder stirbt einer der Ehegatten

bald oder das Eheglück wird auf eine andere Art gestört. Manche sagen sogar, dass auch die Kinder, Enkel und Urenkel unglücklich würden und die Nachkommenschaft das siebente Glied nicht erreichen werde. Ebenso weissagt man Unglück, wenn der Braut der Kolatschen, welchen sie am Tuche um den Hals befestigt trägt, herunterfällt oder gar zerbricht. Während des ganzen Rittes muss sie schweigen. Sobald sie bei der Kirche den Bräutigam erblickt, begrüsst sie ihn, mit dem Kolatschen winkend. Er giebt ihr einen leichten Schlag mit der Peitsche, zum Zeichen, dass er nun die Herrschaft über sie ergreift. Welches von den Brautleuten früher die Kirchenschwelle überschreitet, wird im Hause die Oberherrschaft führen; ebenso welches zunächst den Teppich vor dem Altar betritt. Die Braut soll bei der Trauung (*winczanje*) ein Stück Zucker im Busen tragen, damit ihr immer süss sei. Beugt die Braut bei der Trauhandlung den Kopf unter das Evangelienbuch und fällt ihr hierbei der Kranz herab, so ist dies ein Unglück verheissendes Vorzeichen. Dasselbe bedeutet die Begegnung eines Leichenzuges bei der Kirche. Der Verlust des Trauringes zeigt den nahen Tod an. Nachdem die jungen Leute die Kirche verlassen haben, giebt der Bräutigam der Braut wieder einen Schlag. Nun bitten beide ihre Gäste zum Besuche und verteilen an diese sogleich die am Halse hängenden Kolatschen.

Die Braut eilt zunächst nach Hause, wo sie von ihrer Mutter und ihrem Vater empfangen wird. Jene giebt ihr Honig zu kosten; dieser reicht ihr Brot und Salz. Der Bräutigam kommt etwas später, ohne zuvor sein Elternhaus aufgesucht zu haben. Jetzt findet der Austausch der Käsekolatschen statt: Der Bräutigam bindet den von der Braut erhaltenen an seine Hand, sie den von ihm bekommenen an die ihre. Der Bräutigam jagt den Bruder der Braut von deren Seite mit der Peitsche weg und giebt ihr zum drittenmale einen Schlag. Bei Tische trinken die Brautleute einander zu; dann küssen sie sich dreimal, und die Braut giebt dem Bräutigam Speise in den Mund.

Der Bräutigam bringt sein Hochzeitbäumchen mit. So lange er im Hause der Braut weilt, stehen beide Bäumchen auf dem Tische.

Die weiteren Vorgänge sind den oben S. 165 ff. beschriebenen in den Hauptzügen gleich.

Am Schlusse noch einige Bemerkungen über hierher gehörige Gebräuche aus der Ortschaft Sadeu im Suczawathal. Wenn der Zug der Braut zum Hause ihrer Eltern gekommen ist, bleiben die Gäste vor dem Hause stehen, werden hier mit Getränken bewirtet und tanzen wohl auch. Sodann wird jedem geehrten Gaste ein Kolatschen, der an einem Handtuche hängt und an dem überdies ein buntes Tüchlein mit einer schönen Stecknadel geheftet ist, mit dem Handtuche um den Hals gehängt. Indem sich sodann alle die Hände reichen, begeben sie sich ins Haus.

Nach der Verehelichung ist das Weib unrein, „weil Blut floss". Sie muss sich daher in die Kirche zum sogen. „*wiwid*" begeben. Die Frau legt zu diesem Zwecke über ihr Kopftuch den Brautkranz; der Mann kommt in der mit einem Sträusslein geschmückten Pelzmütze, die er als Bräutigam trug. Vor der Kirchenthür beten sie, bis der Priester kommt und sie hineinführt, um über ihnen zu beten und sie mit Weihwasser zu besprengen.

Ebenso ist das Weib nach dem Kindbette unrein und wird erst durch eine ähnliche kirchliche Ceremonie aus diesem Zustande befreit.

Schliesslich halten sich die huzulischen Weiber auch während der menses für unrein und glauben, während dieser Zeit in die Kirche nicht gehen zu dürfen. So erzählte dem Berichterstatter ein Pfarrer folgenden Fall. In der Georgskirche zu Suczawa liegt bekanntlich die Mumie des Landespatrons der Bukowina, des hl. Johannes Novi. Zu derselben strömen fast das ganze Jahr hindurch fromme Pilger, besonders ist dies aber am Johannestage (14. Juni), an welchem der grosse Ablass stattfindet, der Fall. Aus weiter Ferne kommen an diesem Feste die Wallfahrer, um am Grabe des Heiligen zu beten. Unter diesen befand sich vor einigen Jahren eine Huzulin, welche aus ihrem fernen heimatlichen Dorfe kommend, von der Krankheit überrascht worden war. Da sie es für eine Sünde hielt, in diesem Zustande in die Kirche zu gehen, so wandte sie sich in ihrer Verzweiflung an den Geistlichen, um ihn um Rat zu fragen. Diesem gelang es erst dadurch sie zu bewegen, in die Kirche zu gehen, dass er ihr erklärte, die Sünde, welche sie dadurch begehen würde, solle auf ihn fallen.

Czernowitz in der Bukowina (Österreich).

Das deutsche Spottlied auf die Flucht des Königs Heinrich von Polen. 1574.

Mitgeteilt von **Adolf Hauffen.**

Als der letzte jagellonische König von Polen Sigismund II. August am 7. August 1572 gestorben war, musste der polnische Adel das bis dahin nur theoretische Recht der Königswahl nun thatsächlich ausüben. Verschiedene Bewerber bemühten sich um die frei gewordene polnische Königskrone. Endlich wurde am 15. Mai 1573 Heinrich von Anjou, der zweite Sohn der Königinmutter von Frankreich Katharina von Medicis zum König von Polen gewählt. Diese Wahl erregte in Deutschland namentlich in protestantischen Kreisen Erbitterung und Spott, weil Heinrich hier wegen seines Anteils

an den Greueln der Pariser Bartholomäusnacht 1572 allgemein verhasst war. So wurde schon auf die Wahl Heinrichs ein Spottlied gedichtet:

„Dass die Pollacken Narren seindt
Erweist ihr jüngste Wahl gar fein“ u. s. w.

(24 Reimpaare abgedruckt im Anzeiger des germanischen Nationalmuseums 1898, S. 94 f.)

Heinrich kam am 26. Januar 1574 nach Krakau, beschwor die Pacta conventa und wurde am 15. Februar gekrönt. Er fühlte sich in Polen sehr unglücklich, wie in der Verbannung, und sehnte sich glühend nach Paris zurück. Schon nach wenigen Monaten, am 13. Juni, erhielt er die Nachricht, dass sein Bruder König Karl IX. am 30. Mai gestorben und dass ihm hierdurch die Krone Frankreichs zugefallen sei. Nun dachte Heinrich nur noch an die Heimreise. Seine Umgebung suchte ihn zu halten, er müsse noch die Verhältnisse ordnen, noch seinem jüngeren Bruder Franz von Alençon die Nachfolge auf dem polnischen Thron sichern u. s. w. Heinrich hörte nicht darauf. In der Nacht vom 16. auf den 17. Juni floh er, nachdem er sich kostbare Juwelen des Kronschatzes mitgenommen, wie ein Übelthäter aus dem Schlosse zu Krakau und beeilte sich, da er verfolgt wurde, die österreichische Grenze zu erreichen. Da er das Jahr vorher bei den deutschen Fürsten die Zeichen einer feindseligen Stimmung deutlich bemerkt hatte, wählte er jetzt den Weg über Wien und Oberitalien nach Frankreich, wo er erst im September ankam.[1])

Die im höchsten Grade würdelose Flucht Heinrichs aus Polen erregte natürlich allgemeines Missfallen und laute Schadenfreude, die am kräftigsten in einem deutschen Spottlied zum Ausdruck kam.

Wir kennen dieses Spottlied bereits in einer jüngeren Fassung, in dem sogen. Ambraser Liederbuch 1582 (Bibliothek des litterarischen Vereins Bd. 12, No. 152). Ich habe nun die ältere und vollständigere Fassung in einem Flugblatte gefunden, das in einem Mischbande der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (4°. L. eleg. m. 730) mit dem „Offenlichen Ausschreiben“, dem deutschen Reveille matin und anderen Schriften der Jahre 1574 und 1575 zusammengebunden ist. Das Flugblatt selbst ist ohne Datum, aber sicher bald nach dem behandelten Ereignis, also wahrscheinlich noch 1574 gedruckt worden. Dass dieses von einem unbekannten Verfasser herrührende Lied viel gesungen und rasch volkstümlich geworden ist, ergiebt sich daraus, dass die um acht Jahre jüngere Fassung des Ambraser Liederbuches um zwei Strophen weniger und zahlreiche grössere und kleinere Änderungen aufweist. Das Münchener Flugblatt hat Druckfehler und Versehen, so dass einige der Ambraser Lesarten vorzuziehen sind. Die Melodie, nach der das Spottlied gesungen wurde: „Was wöllen wir auf den Abend thun“ war sehr beliebt[2]) und ihres parodistischen Charakters wegen dem Texte gut angepasst.

1) Vgl. u. a. H. Martin, Histoire de France 9, S. 403.
2) Vgl. Erk-Böhme, Deutscher Liederhort 3, No. 1120.

Die Anfangsworte: Pomey, Pomey sind vielleicht eine Verballhornung des polnischen: Pomagaj = Hilf! Es pflegen ja auch sonst deutsche historische Lieder mit dem Ausruf „Hilf“ oder „Helft“ anzuheben.

Ich gebe nun den Münchener Text mit den wichtigeren Varianten der Ambraser Fassung. Das Münchener Flugblatt hat nur zwei Blätter in Quart:

[1a] Ein schôn New
zierlich Lied | vom groſſen lob
vnd ruhm der Polen | wie sie jren
weit vnnd hochberûmpten Kônig
erwôhlt | vnd wie er das Kônig-
reich widerumb verlassen hat.

(Bildnis Heinrichs)

Im Thon.

Was wôllen wir auff den Abend thun |
schlaffen wôllen | ꝛc.

[1b] 1.

Pomey, Pomey ihr Polen,
Gott grüß euch allzugleich,
Ewern Kônig ſollt jhr holen,
So fern in Franckenreich,
Darumb rüſt dich ſein
Verkaufft den Ochsen, behalt die Schwein,
Juch hoſcha hobo dey!

2.

Darumb laß dichs nicht verdrieſſen
Und mach dich auff die fart,
Ir werts wol genieſſen
Bey euwers Kônig zart.
Er iſt gar mild vnd lobenswert,
Gab euch ein Eſel für ein Pferd
Juch hoſcha hobo dey.

3.

Iſt das nicht groſſe ſchande,
Euch Polen allzugleich,
Das jhr in diſen Landen,
Darzu im Rômiſchen Reich,
Nicht wußten einen Herren
Der ewer König ſolt werden
Juch . . .

4.

Die Raut die war euch bitter,
Der adler dir gram,
Darumb ſchickt jr auß ewer Ritter
Vnd manchen Edelman
Mitt groſſem pracht vnd prallen
Eweren Kônig in zu hollen.
Juch . . .

5.

Wie iſt euch nun gerahten
Der junge Königes Mann,
Der ſo vil Ritterlichen thaten
Zu Pariß hat gethan.
Danck habt jr ſtoltzen Poliſchen Knaben,
Ein ſolchen Kônig wolt jr haben
Juch . . .

6.

Ewer König leßt euch bitten
Zu einem abendt tantz
Vnd thut euch freundtlich ſchicken
Von Lilgen einen krantz,
Daran ſolt jr Polen riechen,
Ewer Kônig thut ſich bald kriechen
Juch . . .

Anmerk.: Die Zahlen über den Strophen und die Interpunktion rühren von mir her. Auch sind im Original die Verse nicht abgesetzt. Amb. hat 1, 4f. „rüſt euch zu, ſchmiert die ſchuh, | verkaufft den ochſen, behalt die kuh.“ In 1, 5; 2, 1f. steht oben, wie mir scheint, nur irrtümlich die 2. Pers. Sing.; Amb. hat hier überall richtig: euch. V. 4, 2 adler nach Amb.; im Münch. Flugblatt steht irrtümlich alter. Gemeint sind hier die Wappenbilder der übrigen Bewerber, die durch die Lilie Frankreichs (V. 6, 4) verdrängt wurden. Mit dem Adler spielt das Lied auf den Kaiser Maximilian II. an, der den poln. Königsthron gern für seinen Sohn Erzherzog Ernst erworben hätte. V. 5, 3f. Anspielung auf die Pariser Bluthochzeit, August 1572.

7.

Nun tanzt ihr Polnifchen knaben
Zu Crackaw auff der Veft,
Den König wollt jhr haben,
Der war der aller beft.
Drumb haben gut acht, halt gute wacht,
Das euch der König nicht entweich
(Ihr müft jetzt effen brey für fifch)
Juch . . .

[2a] 8.

Wie fchmecken euch die Braten,
Darzu der küle Wein?
Sind das nicht lame zotten,
Ihr feind gefchlaffen ein!
Darüber ift ewer König entrunnen,
Die Polifche Kron mit fich genommen
Juch . . .

9.

Ein fprichwort bey den alten
Hat man geredt auffs best,
Für ein fauler Vogel wirdt der gehalten,
Der befcheißt fein eigen Neft,
Alfo hat ewer König gethon,
Ein gut lob hat er nach gelan.
Juch . . .

10.

Darumb rath ich euch Polen,
Euch allzusamen gleich,
Thut ewern König holen,
Ziecht mit in Franckreich,
Waget leib vnnd darzu Gut,
Wehret ewerm König fein vbermuth
Juch . . .

11.

Darumb thut euch Gefellen
All bey den Teutfchen hauff,
Thut euch zufammenftellen
Vnnd ziehet mit hinnauff.
Da ift fo mancher redlicher Mann,
Der Leib vnd leben fetzt daran.
Juch . . .

12.

Wer sol euch nun beklagen,
Das weiß der liebe Gott,
Ir müßt ewer lebenlang tragen
Den Hon vnd auch den fpott.
Die Polen haben fich volgefoffen,
Darüber ift jr König entloffen
Juch . . .

13.

Ewer König beut euch ein gute nacht,
Ir Polen allzugleich,
Hat fich bey zeit daruon gemacht,
Ift wider in Franckreich,
Die Polifche Kron mit fich genommen.
Ein Schaubhut folt ir wider bekommen
Juch . . .

14.

Der vns das Liedlin erftmal fang,
Fein wol gefungen hat,
In Sachfen ift er wol bekant
In einer freyen Statt.
Die Polen feind betrogen,
Der Vogel ift ja entpflogen,
Juch hofcha hobo dey.

Ende.

* **Anmerk.:** V. 7, 7 ist überschüssig. In Amb. lautet diese Strophe überhaupt fast ganz anders. Strophe 8 u. 9 fehlen in Amb. ganz. V. 8, 6 Anspielung darauf, dass Heinrich Edelsteine der Krone mitgenommen hat. V. 13, 6 Schaubhut in Amb. fchaffshut, was falsch ist. Der Schaubhut, der schlichte Strohhut, als Kopfbedeckung der einfachen Leute, wird zur Krone in Gegensatz gestellt.

Werlins Liederhandschrift vom Jahre 1646 (München) bringt mit einer abweichenden Melodie nochmals die erste Strophe unseres Spottliedes wieder mit neuen Lesarten (V. 5 f. Nun rüft euch bald und fchmiert die Schuh, verkauft den Ochfen und die Kuh). Vgl. Erk-Böhme, Deutscher Liederhort 2, No. 299.

Prag.

Von dem deutschen Grenzposten Lusérn im wälschen Südtirol.

Vom Kuraten **Josef Bacher.**

(Vgl. oben XI, 180.)

27. Dar Péatar Supf.

In an ṣtrǫ́aχ sáin-da gəwẹ̄ṣt zwǫ́a pũabla võ Ggnlnẹ́tš, bō-da hā'm gəhat tǫ́at di mũatar, un dar vâtar is gəkéart zo borāta. Di ṣtíafmūatar is gəwẹ̄ṣt a z'niχta un hat gətānt vil lẹzəs ən kíndar.

In an tāgə dísə kíndar sain voɒɒánt un sain kent pa Lās áuvar, un bál-sa sain gəwẹ̄ṣt z' ōbrəṣt, há'm-sa gəvuntət a tíavəs loχ, un nidar nā̃ dísan loχ ís-da gəwẹ̄ṣt a grǫ́asar lerχ, un sẹ̄ sain-sə gəzōgət ín untar dísan lerχ un sain se'm gəṣtant drai tāgə.

Balamáɒ hā'm-sa gəhat an šáülan húɒar, ás-sa neméar hā'm gəmögg. „Beɒ", hā'm-sa köt dísə kindar, 's-is pẹ́sar, ás-bar ṣter'm võ húɒar, bas zo gíana húam." Ma dar húɒar is hẹ́rta kent méarar, un das juɒ hat köt: „'s-is pẹ́sar, ás-bar ṣpriɒən nídar dā, bas zo ṣtérba võ húɒar." „Ja", hat-'s köt das alt, „ṣpríɒ-bar nídar; ma ṣpriɒ dū vorā̃, ombrúm ṣə-nō̃ dū ṣpriɒṣt net." „Beɒ", hat-'s köt das juɒ, „i hánda a sǫalə; ẹ̄ṣt häɒ-bar-as ā̃ pǫ́adə bət-nandər, un dū ṣpriɒṣt vorā̃ un ziagəṣt-mə nā̃ mi o." Un asō̃ há'm-sa gətant, un bal-'s is gəwẹ̄ṣt zu ṣpríɒa, hat-'s köt das alt: „Péatar šupf!" un das juɒ hat gəṣpert di ǫagn un hat ge't an šupf ən prũadarlə, un sain gəṣpruɒɒ pǫ́adə bət-nandər pa loχ nidar; ma tǫ́at sáin-sə net geṣtant.

Bál-da di Ggalnẹ́tšər hā'm gəwārnt, gge da vēln di kíndar sáin-sa-sə gant to sũüχa un hā'm-sə gəvuntət z' üntrəst ən loχ, un se'm di kíndar hā'm-ən köt, bā́s-sa hā'm köt, un dena sain-sə gəṣtorbət.

Un vō dənsel tāgə ān ənsel lox hā'm-s'-ən härta köt: Dar Péatar Šupf.

27. Peter Schupf.

Einmal waren zwei Büblein von Caldonazzo, die ihre Mutter tot hatten, und der Vater hatte sich wieder verheiratet. Die Stiefmutter war bös und that den Kindern viel Übles.

Eines Tages entgingen diese Kinder und kamen (über) den Las herauf, und als sie zu oberst waren, fanden sie eine tiefe Schlucht, und drunten bei dieser Schlucht war ein grosser Lärchenbaum, und sie begaben sich unter diese Lärche hinein und blieben dort drei Tage.

Mit der Zeit hatten sie einen schrecklichen Hunger, (so) dass sie (es) nicht mehr (aushalten) konnten. „Wohlan", sagten diese Kinder, „es ist besser, dass wir sterben vor Hunger, als heim zu gehen!" Allein der Hunger wurde immer grösser, und das junge (Büblein) sagte: „Es ist besser, da hinabzuspringen, als vor Hunger zu sterben." „Ja", sagte das alte, „springen wir hinab; aber springe du voran, denn sonst springst du nicht." „Gut", sagte das junge, „ich habe da ein Seilchen: jetzt hängen wir uns beide miteinander an, und du springst voran und ziehest mich auch nach." Und so thaten sie, und als das alte zu springen (bereit) war, sagte es: „Peter schupf!" und das junge schloss die Augen und gab dem Brüderlein einen Schupf, und sie sprangen beide miteinander in die Schlucht hinab; jedoch tot blieben sie nicht.

Als die Bewohner von Caldonazzo bemerkten, dass die Kinder abgängig seien, gingen sie zu suchen und fanden sie zu unterst in der Schlucht, und dort sagten ihnen die Kinder alles, was sie gethan und gesagt hatten, und darauf starben sie.

Von jenem Tage an nannte man jene(s) (Loch) Schlucht stets: Peter Schupf.

Bemerk.: Anlass zu dieser Sage gab die enge, tiefe Schlucht, welche auf dem Saumwege zwischen Caldonazzo und Monteróvere (lus. Montərúf) ganz plötzlich dem nichtsahnenden Wanderer entgegengähnt. Von dieser Schlucht weg führt der Saumweg den Namen „óggṣnwḗgə“ (Ochsenweg) und man gelangt durch einen Waldsattel nach dem schon erwähnten Montəruf und hat dann den beschwerlichen Aufstieg von Kalnḗtš her überwunden. Montərúf ist ein gern besuchtes einfaches, ländliches Gasthaus, von wo aus man bequem auf ebener Strasse in 5 *km* das Dorf Lusérn erreicht.

28. Das arm Nöbələ.

In an ṣtrǿaχ sáin-da gəwḗṣt zwǿa mūatar. Pǿadə hā'm gəhat a kúta kíndar, un ən an súnta hā́'m-sa gəlat dahū́am di zwǿa ḗltarṣtn dīarnla ggan kíndar, wo-sa hā'm gəhat in də wíagə, un sḗ sain gant gga miṣ.

Di dīarnla, invḗzə bās zo ṣtiana se'm ggan kíndar, sáin-sa gant aus af'n wḗgə z' ṣpíla. Un se'm nāmp ən wḗgə, bó-sa hā'm gəṣpilt, ís-da gəwḗṣt a vḗnṣtar vón-ar ṣtübə vón-ar andarn famíldṣa, on dīsə dīarnla sain gant un sain gəkrāblt pa áiṣandar von vḗnṣtar áu un hā'm gəšaugət ín ən də ṣtübə.

Balamáɯ hā́'m-sa gəsḗgg a kluās tšó-tats mänlə bẹtn hār gga pergə un bḗt-ar kúrzan prū́aχ un bẹt wáisan hṓsan un bḗt-an rǿatn ggorpḗtlə un bḗt-an haṣpl in də hänt gían nidar un án pa ṣtübə, un bal-'s is gəwḗṣt nāmp ən vḗnṣtar hat-'s ā̊gəlaχt di kíndar. Un dīsə kíndar hā'm zū́agəšáugət ən mänlə, fín-as-da palə sain kent di mūatar vō miṣ. Balamáɯ sain-ən kent ən sint di kíndar, un sə sain gant hū́am.

Un bal-da sain kent di mūatar vò miṣ, hā'm-s'ən köt, bā́s-sa hā'm gəsḗgg, un di mūatar hā'm-'s köt ən ándarn laüt, un di ándarn hā'm köt, ggé-'s is gəwḗṣt das arm Nöbələ, ombróm bal-'s is gəwḗṣt tǿat, is-'s gəwḗṣt ā̊gəlegg a só.

Di laüt, bo-da sain gəṣtant ən hauṣ, bṓ-sa hā'm gəṣḗgg 's Nöbələ, hā'm-'s net gəwölt glǿa'm. On ən an māl ís-sə-sə nídargəlegg z' šláva a tóχtar von patrū̊ un a ṣpū́ṣa. Un di tóχtar is lai əntšláft, un di ṣpū́ṣa hat gəpḗtət.

Balamáɯ hat-sə gəhǿart gían pa ṣtübə áu an man, un sı hat gəšaugət un (h)at gəsḗgg si o díza mänlə, un si hát-ar

28. Das verstorbene Nöbele.

Einmal waren zwei Mütter. Beide hatten eine Schar Kinder, und an einem Sonntag liessen sie zu Hause die zwei ältesten Mädchen bei den Kindern, welche sie in der Wiege hatten, und sie gingen zur Messe.

Die Mädchen, anstatt bei den Kindern zu bleiben, gingen hinaus auf den Weg zu spielen. Und dort nahe dem Wege, wo sie spielten, war ein Fenster einer Stube, (die) einer andern Familie (gehörte), und diese Mädchen gingen (hin) und krochen an den Eisenstangen des Fensters hinauf und schauten in die Stube hinein.

Nach einiger Zeit sahen sie ein kleines hinkendes Männlein mit gesträubten Haaren in kurzer Hose und weissen Strümpfen und rotem Gilet und mit einem Haspel in den Händen auf- und abgehen in der Stube, und als es nahe dem Fenster war, lachte es die Kinder an. Und diese Kinder schauten dem Männlein zu, bis dass bald die Mütter von der Messe kamen. Da endlich kamen ihnen die Kinder in den Sinn, und sie gingen heim.

Und als die Mütter kamen von der Messe, sagten sie (die Kinder), was sie gesehen hätten, und die Mütter sagten's den andern Leuten, und die andern sagten, dies sei das verstorbene Nöbele gewesen, denn als es tot war, sei es so gekleidet gewesen.

Die Leute, die im Hause wohnten, wo sie (die Kinder) das Nöbele gesehen hatten, wollten es nicht glauben. Und eines Abends legten sich eine Tochter des Hausbesitzers und eine Gattin (zu) schlafen. Und die Tochter schlief sofort ein, und die Gattin betete.

Da hörte sie einen Mann in der Stube (auf) [und ab] gehen, und sie schaute und auch sie sah dieses Männlein, und sie

áugədękt ən kopf, un 's mänlə is gant un (h)át-ar gəzōgət pan láiləχar un sī hat gərūaft ən vātar vō sain ṣpūṣ, ás-ar géa z' sę́ga, bér-da se'm is, un dar vātar is gant z' sę́ga un bal-d'ar is gəwę̄ṣt af di tūr vō dar ṣtūbə, 's Nōbələ is gəṣpruŋŋ óbar 's pęt hī un (h)at gəvaŋŋ ən kopf vō dar tóχtar un hat-sə gəzōgət óbar 's pęt nídar. Un di díarn hat ge't an šrǫ́a, un 's Nōbələ is lai voršwúntət.

deckte sich den Kopf zu, und das Männlein ging (hin) und zog (ihr) an den Leintüchern, und sie rief dem Vater ihres Gemahls, dass er komme, um nachzusehen, wer dort sei, und der Vater kam und als er an der Stubenthür war, sprang das Nöbele über das Bett hin und fasste den Kopf der Tochter und zog sie über das Bett hinunter. Und das Mädchen that einen Schrei, und das Nöbele verschwand sofort.

* * *

Aus zūa ən laŋəs dar patrū́ von hauṣ is gant zo pergə ən Bīṣələ ēr un alə sainə laüt áus vō dar tóχtar un vō dar ṣpū́ṣa. Balamáŋ ən an māl há'm-sa wídar gəhǫart gían pa ṣtūbə áu un sę hā'm gəšaugət un (h)am wídar gəsę̄gg 's Nōbələ, un sə hā'm-ən úntargədękt ən kopf, un alóra 's Nōbələ hat ge't drai niṣtln bętn haṣpl dar ṣpū́ṣa, un déna is-'s gant.

In tā' darnā̆ sáin-sa áugəṣtant disə zwǫ́a laüt un di ṣpū́ṣa hat darwíšt ən wę̄gə un is gant zo pergə un hát-'s-ar köt sáindar šwígar, un saī šwígar hat-'s-ən köt-ən patrū́, un ēr hat gəvaŋŋ ən wę̄gə un is kent ən lant un is gant ggan faf un hat-'s-ən köt als, bā́s-da is gəšę̄gət sain laüt, un lai hát-ar gəšaft drai míṣan vor 's Nōbələ, on vō dənsel māl aus hā'm-sa-'s neméar gəsę̄gg.

Gegen den Frühling zu ging der Hausherr auf die Alme ins „Wiesele“ und alle seine Leute ausser der Tochter und der Gattin. Da eines Abends hörten sie wieder über die Stube gehen und schauten und sahen wieder das Nöbele, und sie deckten sich den Kopf zu, und da gab das Nöbele drei Streiche mit dem Haspel der Gattin, und dann ging es.

Am folgenden Tage standen diese zwei Leute auf, und die Gattin machte sich auf den Weg und ging auf die Alme und sagte es ihrer Schwiegermutter, und ihre Schwiegermutter sagte es dem Hausbesitzer, und er machte sich auf den Weg und kam (heraus) ins Dorf und ging zum Priester und sagte ihm alles, was seinen Leuten geschehen, und zugleich ordnete er drei Messen fürs Nöbele an, und seit jenem Abende hat man's nicht mehr gesehen.

29. 's kin on dar wurm.

En an ṣtrǫ́aχ ís-da gəwę̄ṣt a mū́atar bę́t-an kin vō zwǫ́a jār nídar ən də rovölt von Poláz.

Un ən an māl hat-s'ən ge't a hülza šüsələ drin bęt pult un milχ dísan kin un hat-'s gəlégg aus afn wę̄gə z' ésa díza kin. Un balamáŋ di mū́atar hat-'s gəhǫart rē'n 's kin, un sī hat gəlūšant un hat gəhǫart dīsə wort: „Pap áu ggnöləla ō, net ála míla!“ un lai hat-'s gəjukt betn löā afn kopf von wurm.

Un di mū́atar hat gəšaugət un is daršrákt un is gant un hat gənump 's kin un (h)at-'s neméar gəsozt afn wę̄gə z' ésa.

29. Das Kind und die Schlange.

Einmal war eine Mutter mit einem Kinde von zwei Jahren drunten in den Gewölben der (Familien) Pauláz.

Und (einmal) eines Nachmittags gab sie (ihm) dem Kinde ein hölzernes Schüsselchen, worin Pult und Milch, und setzte (es) das Kind hinaus auf den Weg, um (dort) zu essen. Nach einiger Zeit hörte die Mutter das Kind reden, und sie horchte und hörte diese Worte: „Iss auch Knöllchen (Bröcklein) auf, nicht bloss Milch!“ und dabei schlug es mit dem Löffel auf den Kopf der Schlange.

Und die Mutter schaute und erschrak und ging und nahm das Kind und hat es nicht mehr an den Weg gesetzt zu essen.

30. 's gəwéggṣlatə kin.[1])

Se'm in ə lant ís-da gəwẹ̄ṣt a waiblə, wo-da is gant ən an tagə aus az velt to árbata un hat nā̃gənump-ar das jüŋarṣtə kin, wo sə hat gəhat, lai in də wíagə un (h)at ā̃gəhẹ̄ft to árbata. Sə is herta gant vürsnən árbatantə un (h)at neméar úmgəšaugət, wás-da tüat 's kin. Bal sə hat g'hät gəríft is sə gant widrúm (bədrum) un (h)at gəšaugət von kin. Ma dar šrak, wo sə hat gəvaŋŋ is g'ẹ̄ṣt grǫ́as, umbrum saì kin is neméar gəwẹ̄ṣt dasél, umbróm das saī kin is gəwẹ̄ṣt uas dar šüanarṣtn von lant, un das-sél, wo sə hat gəvuntət ən də wíagə, is gəwẹ̄ṣt a šáülas, 's hat-ən nəáŋŋa méar gəliχt: ma húam hat-sə-əs gəmöχt trā̃g'n als uā̃s. Ma la paṣión is hérta kent grǫ̈asar, ombrúm si hat darként, (gge) 's kin is plint. Un sī un alə di laüt hā̃'m gəglǫ́abət un glǫ́a'm no haüt, gge da hát-'s-ar ā̃rgətaušt a ṣtrīa áus az velt.

30. Das vertauschte Kind.

Dort in einem Dorfe war ein Weiblein, das eines Tages aufs Feld hinausging zu arbeiten, und sie nahm das jüngste Kind, das sie hatte, nur so in der Wiege mit sich. Als sie auf dem Acker war, setzte sie die Wiege nieder und fing an zu arbeiten. Sie ging stets weiter bei der Arbeit und sah sich nicht mehr um, was das Kind mache. Sobald sie fertig geworden war, ging sie zurück und schaute vom Kinde nach. Jedoch der Schrecken, den sie erhielt, war gross, da ihr Kind nicht mehr dasselbe war, denn ihr Kind war eines der schönsten des Dorfes, und jenes, das sie in der Wiege vorfand, war ein hässliches, es hat ihm nicht einmal mehr gleichgesehen; jedoch heimtragen musste sie es dessenungeachtet. Aber das Leid wurde immer grösser, denn sie erkannte (entdeckte), dass das Kind blind sei. Und sie und alle Leute glaubten und glauben noch heute, eine Hexe habe es ihr auf dem Felde draussen vertauscht.

31. a ṣtriárats ḳin.

Ma hat gəglǫ́abət un glǫ́abət no haüt von an waibə, wo-da is gant tu pétla, gge to lása-'s vórtgian ā̃na ggaritá gəšẹ̄gət ẹ́pas lẹzəs ən hauṣ. A sṓ ẹ́pas ís-da vṓrkent in a hauṣ un di laüt ggontárn-'s nó haüt; das-sél is gəwẹ̄ṣt a sṓ:

In an súnta əntánto dar grǫ́asan miṣ[2]) is gant díza waibə ən a hauṣ un (h)át-da gəvuntət a waibə pẹ́t-an juŋən kin. Sẹ hat gəvöršt ẹ́pas, a-wé si hérta

31. Ein verhextes Kind.

Man hat geglaubt und glaubt noch heute von einem Weibe, das betteln gegangen ist, dass, wenn man es ohne Almosen fortgehen lässt, etwas Übles im Hause sich ereigne. So etwas kam vor in einem Hause, und die Leute erzählen's noch heute; das war so:

An einem Sonntag während des Hochamtes ging dieses Weib in ein Haus und fand da ein Weib mit einem kleinen Kinde. Sie bat um etwas, wie sie stets that;

1) Die Nummern 30 bis einschliesslich 33, dann die Melodien zu III (Kinderlieder und -Sprüche) 2, 3, 5, 7, ferner einige Nummern in IV (Meinungen, Bräuche und Sprüche) verdanke ich dem Luserner Mädchen Josefa Gasperi, einer nahen Verwandten der zu Beginn der Luserner Geschichten erwähnten Ursula Gasperi, welche den weitaus grössten Anteil an dem Zustandekommen der vorliegenden Sammlung hat. Einige Sprüche, sowie besonders No. 265 der Abteilung IV vermittelte mir in entgegenkommender Weise der Oberlehrer an der deutschen Staats-Volksschule in Trient, Namens Matthäus Nicolussi aus Lusérn, welcher einst dem unvergesslichen Dr. Ign. Zingerle als junger Schüler bei Anfertigung des Lus. Wörterbuches behilflich war. Eine Lehrerin in Deutschtirol, Maria Gasperi, Schwester der Ursula, hat für die Abteilung IV auch dankenswerte Beiträge geliefert.

2) grǫ́asa miṣ = gesungene Messe, auch Amt oder Hochamt genannt.

hat gətánt; ma 's waibə hát-ar niχt gəmögg gḗ'm, ombróm sainə šwígərn (šwígərlaüt) hā'm vórtgəhat alə di šlüsldar[1]). Bal-sə-'s ar hat köt dísarn, ís-sə gant zornə un is gant múrmlanə aus pa tür.

Vort as-sə is gḗşt hat ágəhḗft to šráiga 's kin un to rídla sə áu[2]) vō wḗata. D' arm múatar hat-sə própio gəsḗgg lóadə, si is neméar gəwḗşt gúat to šwóaga-'s hī. Si hat-sə provárt alə[3]), ma als hat niχt gəhelft.

's kin is déna ən a pār tāgə gəştorbət, un sí hā'm ge't di šult ən waibə un kö'n, gge-'s is gəwḗşt a ştría.

Un dópo ás-da is gəšḗgət dərsel ggāṣo, wé-sə ímma kémat húndart vḗrt áf-an tāgə, alə di húndart vḗrt gébatn-s'-ar, bás-sə vöršt, umbrúm ímən ándarn nimp-'s-ən níamat aus von kopf, ke's kin is gəştorbət pḗgn dər ştría.

allein das Weib konnte ihr nichts geben, weil ihre Schwiegereltern alle Schlüssel fort hatten. Als sie es dieser sagte, wurde sie zornig und ging murmelnd zur Thür hinaus.

Als sie fort war, fing das Kind an zu schreien und sich zu winden vor Schmerzen. Die arme Mutter wusste sich gar nicht zu helfen, sie war nicht mehr imstande, das Kind zu beruhigen. Sie versuchte alles, aber alles half nichts.

Das Kind starb dann in ein paar Tagen, und sie gaben die Schuld dem Weibe und sagen, es sei eine Hexe gewesen.

Und seit diesem Vorfalle, wenn sie auch hundertmal im Tage käme, alle hundertmal gäben sie ihr, was sie verlangt, denn ihnen redet es niemand aus, dass das Kind wegen der Hexe gestorben sei.

32. Di póa(d)n dəggānə.

Dar dəggāno vō Lḗvə is gant ən an ştróaχ tu véna ən dəggāno vō Pérşan. Se'm hā'm-sə gərḗdət von wétar, un dər dəggāno vō Lḗvə hat köt, d'-ar is gúat to máχa hérkemən a šáüla wétar un dərsel vō Pérşan hat köt, gge ēr, ás-ar bil, is-ar gúat tu máχa-'s šaurn als ən sain hof[4]). Dər dəggāno vō Lḗvə hat-'s net gəwölt glóa'm un is gant húam. Dər dəggāno vō Pérşn[5]) hat köt déna ggan mḗşnar: „Šau[6]), das éarşt wölkanlə, bo-du sí'şt, ái-mar to rúava şúbito!"

32. Die beiden Dekane.

Der Dekan von Leviko ging einmal den Dekan von Pergine zu besuchen. Dort redeten sie vom Wetter, und der Dekan von Leviko sagte, er sei imstande ein schreckliches Gewitter heranziehen zu machen, und jener von Pergine sagte, er, wenn er wolle, sei imstande, den ganzen Hagel in seinen Hof (Platz vor dem Hause) kommen zu machen. Der Dekan von Leviko wollte es nicht glauben und ging heim. Der Dekan von Pergine sagte dann zum Mesner (Küster): „Schau, sobald du das erste Wölklein siehst, komm, mich zu rufen sogleich!"

---

1) Das Weib konnte also die Kästen und Truhen, worin die Speisevorräte verwahrt waren, nicht öffnen, um davon der Bettlerin etwas zu geben.

2) Der Ausdruck: 's kin rídlt-sə áu vō wéata, oder: dər wéata rídlt-'s áu 's kin wird besonders von den Erscheinungen der Krampfanfälle bei Kindern und Erwachsenen gebraucht.

3) Diese Redensart wird stets so, also mit Auslassung des Hauptwortes gebraucht in der Bedeutung alle Mittel, oder alles anwenden. Ähnlich ist auch: i hán-ar provárt gənúa = ich genug ausgehalten, zu erdulden, zu ertragen gehabt.

4) d. h. er sei imstande zu bewirken, dass der Hagel nur auf den Platz beim Pfarrhause niederfalle und nicht die umliegenden Felder verheere.

5) Statt Pérşan hört man häufiger Pḗrş(ə)n, wobei dann das e gedehnt klingt.

6) Mit dem Worte „šau" beginnt wieder einmal ein eigentümlicher Satzbau, wie solche in anderer Form schon mehrfach in den bisher mitgeteilten Sprachproben (Geschichten) vorgekommen sind.

Kurzə zait dǫ́po is gant dər mę̄ṣnar to rüava-'n-ən, ombrúm 's hat ā̃gəhę̄ft zu gəhílba-sə. Dar dəggáno is gant az vénṣtar pẹt-'n lībər in də hänt un (h)at gəsę̄gg ən mǫ́to a šáüla wétar. Alóra hát-ar-ən úmgədẹgg di ṣtóla un (h)at ā̃gəhę̄ft zu wáiga 's wétar. A fǫ́rza tu wáiga hát-ar gəšwizt as wía an ǫ́a. Dar šaur is kent, 's hat parírt, gge-da bil valn di welt, un bal-'s nā̃-hat-g'hät gəlat, hát ar gəšikt ən mę́ṣnar z' sę̄ga, boda is gəvalt dar šaur.

Dar mę́ṣnar hat gəvuntət ən šaur aln ən hof, un drin at di mit ən dəggáno vō̃ Lę̄və tǫat.

33. Sambinę́lo.

In an tāgə ís-da gəwę̄ṣt dik dər nę̄bl. A waibə is gant nā holz ən sel tāgə ín ən də Löχər (ggamáüwalt). Di laüt hā'm-'s-ən köt vör-'s is gant, as-'s net géa, gge haüt ís-da dər nę̄bl ən də éardə un mā's gían zu vorlū́r. Ma ís hat níamat ausgəlūšant un is gant als uās. In as-'s is g'ę̄ṣt ən walt, hat-'s-ən gəmaχt 's holz un déna hat-'s áugənump di ggargə.

Als a ṣtrǫ́aχ hat-'s gəsę̄gg a mänlə gərüṣtət rǫ́at vorā̃ imən, bó-d'-ən hat gəmaχt mǫ́to as-s'-ən nā̃gea īmən. 's waiblə is-ən hę́rta nā̃gant un 's mänlə ənvę́zə tu vüara-'s gəradə, hat-s'-əs gəvüart hę́rta tíavar ín pa walt, fín-as-da 's waibə hat neméar gəwist, bō-'s-is, un a sṓ hat s'-əs úmārgəvüart viaronzwǫ́anzək ūrn hę́rta pẹt-dər ggargə áf-an ruggn.

In tāgə darnā̃ sain gant di laüt zo süaχa-'s, un hā'm-'s gəvuntət ín ggan trǿgla von Predṣóndo (ən ggamáüwalt) hę́rta pẹt-dər ggargə afn ruggn.

Alōra hat s'-ən ggontárt il ggā̃ṣo, un di laüt hā'm köt:

„Jā alóra piṣt-du gəwę̄ṣt ín də trit von sambinę́lo.“

* * *

Vōr a vüχza séχza jār is gəšę̄gət a sō ən an man ō vō Lusérn. Dərsel is

Kurze Zeit darnach ging der Küster, ihn zu rufen, denn es hatte begonnen wolkig zu werden (sich zu umwölken). Der Dekan ging zum Fenster mit dem Buche in der Hand und sah in Anzug ein schreckliches Wetter. Da legte er die Stola um und fing an zu segnen das Wetter. Vor lauter Segnen schwitzte er wie ein Ei. Der Hagel kam, es schien, als wolle das Weltall stürzen, und als es nachgelassen hatte, schickte er den Küster, um nachzusehen, wohin der Hagel gefallen sei.

Der Küster fand den ganzen Hagel im Platze, und inmitten desselben den Dekan von Leviko tot.

33. (Irr)nebel.

Eines Tages war dichter Nebel. Ein Weib ging denselben Tag um Holz hinein in die Löcher (Gemeindewald). Die Leute hatten sie gewarnt vor ihrem Weggehen, sie solle nicht gehen, heute krieche der Nebel auf der Erde, und sie könne sich verirren. Allein es (das Weib) horchte auf niemand und ging dennoch. Als es drinnen war im Walde, sammelte sie das Holz und nahm dann die Bürde auf (die Schultern).

Auf einmal sah es ein Männlein, rot angezogen, vor sich, welches ihr winkte, dass sie ihm nachgehe. Das Weiblein ging ihm immerfort nach, und das Männlein, anstatt sie direkt zu führen, führte sie immer tiefer in den Wald hinein, bis das Weib nicht mehr wusste, wo es sei, und so führte es sie vierundzwanzig Stunden immer mit der Bürde auf dem Rücken herum.

Tags darauf gingen die Leute, es zu suchen, und fanden es drinnen bei den Tröglein von Predṣóndo (im Gemeindewald) immerfort mit der Bürde auf dem Rücken.

Nun erzählte sie ihnen den Fall, und die Leute sagten:

„Ja dann bist du in den Tritten von Sambinelo gewesen.“

* * *

Vor fünfzehn, sechzehn Jahren geschah so auch einem Manne aus Lusern. Der-

gəwẹ̄ṣt dər arm Nọk. Dərsel is gant in ən də Fratn von Ggamp ənā̆ šwäm. Dahúam hā̆'m-s'-ən gəpītət ā́baṣ, ma dər is nímar gərift húam. Sainə laüt hā̆'m pensā́rt, gge dər bart ín-sain-gəkēart ẹ́par-af-ana sait. In tā̆ dọ́po is-ər wīdar niχt kent un alṓra hā̆'m-sə gəmaχt laütn alə di ggloggn zọ́a-as-da gī́an vīl laüt zo sū̆aχa-'n-ən.

Sə hā̆'m-ən gəvuntət áu ən Gā́so nā́mp-ən-ar hülbə aln ənṣemənírt. On dəsel hülbə tragg nō̆ haüt ən nām: „di hülbə von Nọk", on də laüt kō̆'n, gge dərsel ō̆ is gəwẹ̄ṣt ən də trit vō̆ sambinẹ̄lo.

selbe war der verstorbene Nok. Dieser ging in die Fratn des Camp hinein um Pilze. Daheim erwarteten sie ihn abends, allein er kam nimmer heim. Seine Leute dachten (dann), er werde etwa irgendwo eingekehrt sein. Am folgenden Tage kam er noch nicht, und dann liess man alle Glocken läuten, auf dass viele Leute gehen, ihn zu suchen.

Sie fanden ihn droben im Gaso nahe an einer Pfütze ganz verwirrt. Und dieselbe Pfütze trägt noch heute den Namen: „Die Hülbe von Nok", und die Leute sagen, derselbe sei auch in den Tritten von Sombinelo gewesen.

Unterfennberg bei Margreid (Südtirol).

(Fortsetzung folgt.)

Zwei alte Gerichtsstätten in den Rheinlanden.[1])

Von O. Schell.

(Mit Tafel IV.)

1. Remlingrade im Bergischen.

Unweit des Kirchdorfes Remlingrade, an einem Kreuzwege, erhebt sich eine alte Linde, im Volksmunde „Vehmlinde" genannt. Eine genauere Untersuchung des Baumes ergiebt, dass es eigentlich nur ein starker Ast ist, der aus einem im Boden fast verborgenen, knorrigen Stammende alljährlich neues Leben treibt.

Nach dem Remlingrader Weistum (Hofesrolle), welches Herr Woeste im 9. Bande der Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins (S. 39 ff.) veröffentlicht hat, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass wir unter dieser Linde die alte Dingstätte dieser Gegend, welch erstere dank der Pietät der dortigen Bevölkerung erhalten blieb, zu suchen haben. Der Name „Vehmlinde" giebt nur eine festere Unterlage für diese Auffassung, denn dieselbe Bezeichnung kommt bei Wildberg vor. Beide Orte liegen aber hart an der Grenze von Westfalen, dem klassischen Boden der Vehme, so dass eine Übertragung dieses Namens leicht möglich war, namentlich in einer Zeit, in welcher die alten Rechtsinstitutionen den Lebenden fremd geworden waren.

1) Man vergleiche S. 17 ff. dieses Bandes der Zeitschrift.

Die betreffende Stelle im Remlingrader Weistum hat folgenden Wortlaut: „Wert sacke, dat eimand dat liff verbort hette, den sal men nemen vnd foren an dat cruitze vnder die linde vnd richten dan darouer, wat recht is, dan van der linden mit an die veste, vnd doin eme dair syn recht.“

Wir begegnen also in Remlingrade wie in Kyllburg (diese Zeitschrift, Band XI, S. 48) einem Kreuze unter der Gerichtslinde, wodurch man offenbar die Heiligkeit des Ortes erhöhen wollte, was im Hinblick auf das Recht des dortigen Hofesgerichts, Todesurteile zu fällen (dat liff verbort), leicht begreiflich erscheint.

Der Hof zu Remlingrade gehörte demselben Weistum zufolge zu den äusserst seltenen Freihöfen des ehemaligen bergischen Landes, denn es lautet dort: „duse vorss. hoff is so fry, wert sacke, dat eymand dat liff verbort hedde vnd queme off disen hoff, die is yar vnd dach fry, vnd wan yar vnd dach vmbe wer vnd queme dan ses schride van der fryet, vnd weider vngefangen oder gebunden off den hoff oder fryet, so sal hey ouer yar vnd dach fry syn.“

2. Wildberg im Bergischen.

Hart an der ehemaligen Grenze von Berg und Mark, wo sich nun Rheinland und Westfalen scheiden, wo sich die Wasserscheide zwischen Sieg und Ruhr hinzieht, liegt das alte Wildberg, einst Woleberg oder Wolberg genannt. Sehr alte Silbergruben befinden sich dort, welche auch heute noch reiche Erträge bringen. Hier ist die älteste Münzstätte des Bergischen Landes zu suchen, welche aber Graf Adolf im Jahre 1275 mit Genehmigung König Rudolfs in das befestigte Wipperfürth verlegte. Wildberg ist demnach eine der ältesten Siedelungsstätten der einstigen Grafschaft Berg in dem bis zur Gegenwart herab wenig erschlossenen Hinterlande desselben. Dort muss schon früh, durch die oben angedeuteten Umstände dringend geboten, ein Gericht (wahrscheinlich mit weitgehenden Befugnissen) eingesetzt worden sein.

Auf einer Anhöhe bei Wildberg liegt an einem kleinen Waldvorsprung der sogen. Fronberg, ein seit Jahren im Rückgange begriffenes Gehöft, an dem auch verschiedene Sagen haften. Nur wenige Schritte von diesem Gehöfte entfernt, am Waldrande, von wo aus man die ganze Umgegend überschauen kann, steht eine mächtige, 5 *m* im Umfang haltende Linde, in der ganzen Umgegend unter dem Namen „Vehmlinde“ bekannt. Diese Linde ist noch anscheinend von einer gemauerten, fast kreisförmigen Erhöhung umgeben, welche aber heute von Strauchwerk und Rasen überdeckt ist.

Dass auch diese Linde den Namen „Vehmlinde“ trägt, kann nach den Ausführungen über die Gerichtslinde von Remlingrade leicht erklärt werden. Vielleicht tragen aber (man vergleiche die obigen Mitteilungen über Remling-

rade), nur solche Gerichtslinden diesen Namen, unter denen auch über Leib und Leben gerichtet wurde. Leider ist eine zu geringe Anzahl aller Dingstätten heute nachweisbar, um solche Schlüsse mit Sicherheit ziehen zu können.

Elberfeld.

Zu dem Volksliede von der Tochter des Kommandanten zu Grosswardein.

Von **Karl Reissenberger.**

Das Volkslied von der Tochter des Kommandanten zu Grosswardein, das durch „Des Knaben Wunderhorn“ (I, 64, 1806) unter dem Titel „Die Eile der Zeit in Gott“ zur allgemeinen Kenntnis gebracht wurde, ist uns auch in anderen Fassungen bekannt geworden, die Bolte in der Zeitschrift für deutsches Altertum 34, 18. 36, 95 übersichtlich zusammengestellt hat. Einen Nachtrag brachte er in dem zweiten Bande der von ihm herausgegebenen Kleineren Schriften Reinhold Köhlers[1]) S. 226. Doch kommen zu den von ihm gebotenen Belegen noch zwei Versionen aus dem siebenbürgischen Sachsenlande, die von A. Schullerus in dem Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde XVI, S. 129 f. und XIX, S. 120 f. mitgeteilt wurden. Das von Stöber (Sagen des Elsasses S. 23) und nachher von anderen citierte Gedicht von A. Nodnagel (Sieben Bücher deutscher Sagen und Legenden, Darmstadt 1839, S. 132 f.) wird von Bolte erwähnt, aber mit der Bemerkung, er habe es nicht gesehen. Ich habe es gelesen, jedoch die Überzeugung gewonnen, dass es gar nicht in diese Zusammenstellung gehört, da es eine freie Gestaltung des Stoffes durch Nodnagel ist. Über das Verhältnis der volkstümlich überlieferten Fassungen unseres Liedes zu einander soll hier weiter nicht gehandelt werden, wohl aber über die Herkunft des in denselben enthaltenen Stoffes.

In seinem Buche über die Siebenschläferlegende (Leipzig 1883) S. 40ff. hat J. Koch unter Berufung auf Stöber a. a. O. und Hertz (Deutsche Sage im Elsass S. 263ff.) das Lied in den weiteren Kreis dieser Art von Legenden einbezogen und im besonderen neben C. W. Müllers „Der Mönch von Heisterbach“ gesetzt. An letztere Dichtung erinnert bei unserem Volksliede auch R. Boxberger in seiner Ausgabe von „Des Knaben Wunderhorn“ (I, 166ff. der Hempelschen Bibliothek) und Gustav Heinrich (Ung. Revue 1886, S. 818ff.). Für „sehr ähnlich“ der mittelhochdeutschen Legende von

1) Vgl. meine Besprechung in der Zeitschrift für das Realschulwesen XXVI, S. 358ff.

dem Mönche Felix erklärt W. Grimm gelegentlich des Abdruckes derselben aus der Gothaer Handschrift (Altd. Wälder II, S. 71 f.) das Lied von der Tochter des Kommandanten zu Grosswardein und ebenso bringt Franz Pfeiffer in den Münchener gelehrten Anzeigen 1851, S. 735 ff. dieses Volkslied mit dem mittelhochdeutschen Felix in Verbindung. Während alle Vorhergehenden das Volkslied von der Tochter des Kommandanten zu Grosswardein ohne weitere Beschränkung zu jenen Überlieferungen in Verwandtschaft setzen, denen stofflich „Der Mönch von Heisterbach“ oder, was dasselbe besagt, die mittelhochdeutsche Legende von dem Mönche Felix (vgl. auch v. d. Hagen, Gesamtabenteuer III, 613 ff.) angehört, sieht Bolte (Ztschr. f. d. Altertum 34, 28 ff.) in unserem Volksliede eine Variante einer in der Volkspoesie Deutschlands, Hollands, Skandinaviens häufig behandelten Legende, die man etwa die Entführung einer heidnischen Jungfrau durch Christus nennen könnte und deren verschiedene Gestaltungen Bolte in drei Gruppen teilt: A) den Blümelmacher, B) die Sultanstochter, C) die Tochter des Kommandanten zu Grosswardein. Allerdings lenkt auch noch Bolte der zweite Teil des Liedes in die Legende von dem Bruder Felix über. „Als Theresia (die Tochter des Kommandanten) nach zwei Stunden heimkehrt, erkennt sie niemand in der Stadt, denn inzwischen sind 120 Jahre vergangen, man schlägt in alten Chroniken nach und bringt ihr Speise, sie aber verlangt nach dem Sakrament und verscheidet, nachdem sie es erhalten.“ Bei Erk-Böhme, Deutscher Liederhort III, S. 813 ff. steht das Volkslied von der Tochter des Kommandanten zu Grosswardein zwar auch unmittelbar hinter den Fassungen des „Blümelmachers“ und der „Sultanstochter“, aber eine Ansicht über die Herkunft und Zugehörigkeit unseres Volksliedes ist dort nicht ausgesprochen.

Mich dünkt, dass unser Volkslied auch in seinem ersten Teile aus der Legende von dem Bruder Felix stammt und nicht aus der von dem Blümelmacher herzuleiten ist. Darauf weisen schon die Unterschiede zwischen der letzteren und dem Volksliede von der Tochter des Kommandanten. Wie Bolte selber hervorhebt, verlegen die im Bänkelsängertone gehaltenen Reimereien der Gruppe C die Handlung auf christliches Gebiet und übergehen demgemäss die Sehnsucht der Jungfrau nach dem Meister der Blumen ganz. Sodann wird die Jungfrau in der Gruppe C nicht in ein Kloster oder vor die Himmelspforte geführt, sondern in den freudenreichen himmlischen Garten. Was aber in dem Volksliede von der Tochter des Kommandanten zu Grosswardein Motiven in den beiden anderen Gestaltungen ähnlich ist, das kann aus der Mönchslegende und ihren Varianten erklärt werden.

Bevor ich dies weiter ausführe, halte ich es für notwendig, die Überlieferungen, in deren Kreis die Felixlegende gehört (nach Bolte, Köhlers Kleinere Schriften II, S. 239 „von dem verzückten Mönche, den ein Vogel ins Paradies leitet“) näher ins Auge zu fassen und wenigstens im all-

gemeinen[1]) zu gruppieren. Bei solcher Sichtung ergeben sich mir zwei Gruppen: die eine wird durch die Felixlegende selbst, die andere durch die von Schwarzer in der Ztschr. f. d. Philol. XIII, S. 338 f. mitgeteilte lat. „Visionslegende“[2]) vertreten. Obwohl nun die letztere uns in einer Handschrift aus dem 13. Jahrhundert erhalten ist, das mittelhochdeutsche Gedicht erst in Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts, und obwohl wir dieses seiner Entstehung nach nicht vor die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts setzen können, so ist die Gestalt der Sage, wie sie in der Felixlegende vorliegt, entschieden altertümlicher und ursprünglicher als in der Visionslegende. Die Felixlegende steht zweifellos der Urform näher, aus der beide Fassungen geflossen sein müssen. In der Felixlegende ist auch die Mönchslegende konsequent durchgeführt. Der über die himmlische Seligkeit nachgrübelnde Mönch wird durch den süssen Gesang eines Vögleins verleitet, ihm zu folgen. Durch die wonnevollen Töne glaubt er sich der Erde entrückt (110 ff. er hete gesworn, daz das himelisch paradis waere dâ in allen wis). Darüber vergehen hundert Jahre, während er nur wenige Stunden verflossen meint. Er kehrt zum Kloster zurück, man kennt ihn jedoch dort nicht, und erst durch die Auskunft eines alten siechen Mönches und das Totenbuch des Klosters wird festgestellt, dass er der vor hundert Jahren verschwundene Mönch Felix sei. In der Visionslegende ist dieser Stoff umgestaltet und erweitert. An die Stelle des Mönches ist ein gottesfürchtiger, keuscher Herzogssohn getreten. Dieser wird von seinen Eltern genötigt, sich zu verheiraten. Alles ist zur Hochzeit bereit. Vorher reitet der fromme Jüngling zu einer Kirche, um zu beten. Auf dem Rückwege trifft er einen Engel in Gestalt eines Greises auf einem weissen Maultier, den er zu seiner Hochzeit einladet. Der Gast erscheint, ersucht jedoch den jungen Mann bei seinem Scheiden, nach drei Tagen den Besuch zu erwidern. Auf dem beigestellten Maultiere gelangt sodann der Jüngling in das Land der Seligen, das mit den lebhaftesten Farben geschildert wird. Er glaubt sich drei Stunden verweilt zu haben, statt deren sind dreihundert Jahre vergangen, als er heimkehrt. Unterdes ist aus dem Schlosse ein Kloster geworden, das seine Eltern schmerzerfüllt über sein Verschwinden gegründet haben. Der Abt, hocherfreut über die wunderbare Rückkehr des verloren Geglaubten, lässt ein Mahl anrichten, doch der Herzog altert und stirbt, sobald er irdische Speise berührt.

Den hier in allgemeinen Zügen skizzierten Inhalt der Visionslegende geben später einige Varianten mit mehr oder weniger grossen Abweichungen wieder: eine mitteldeutsche Fassung, die 1811 Vulpius in seinen Kuriosi-

1) Genaueres hoffe ich in einer Specialuntersuchung über das Gedicht von dem Mönche Felix zu geben.

2) Ich behalte diesen von Schwarzer eingeführten Titel der Kürze halber bei, obwohl ich sonst dem von Köhler, Ztschr. f. d. Philol. XIV, S. 96 ff. gebrauchten Titel „Legende vom italienischen jungen Herzog im Paradiese“ den Vorzug geben möchte.

täten, I, S. 179—189 in modernisierter Sprache und mit manchen kleinen Auslassungen und jüngst Bolte in Köhlers Kleineren Schriften II, S. 228f. korrekt und vollständig herausgegeben hat, eine lat. Legende, die Mussafia in den Wiener Sitzungsberichten, Bd. 48 skizziert hat, die Geschichte von der Hochzeit des Loringus in Korners Chronik, das schweizerische Märchen No. 13 bei Sutermeister und das kärntnische „Der Königssohn im Paradiese" in der Carinthia (1866, S. 48f.), sowie das tschechische Lied von Theophilus bei Feifalik (Wiener Sitzungsberichte, Bd. 39). Die Zusammengehörigkeit aller dieser Versionen[1]) und ihr Verhältnis zur Visionslegende hat bereits Reinhold Köhler in der Zeitschr. f. deutsche Philologie XIV, S. 96f.[2]) mit den Worten festgestellt: „Es sind dies alles verschiedene Fassungen einer und derselben Legende, die man bezeichnen kann als die Legende von dem jungen Herren oder Fürsten, bei dessen Hochzeit ein Engel gegenwärtig ist und der bald nach seiner Hochzeit den Engel im Paradiese besucht und dort nur Stunden verweilt zu haben glaubt, in der That aber Jahrhunderte verweilt hat und bei seiner Rückkehr an der Stelle seines Schlosses ein von seinen Hinterbliebenen gegründetes Kloster findet."[3])

Aus der mündlich fortgepflanzten und vielfach geänderten Überlieferung dieses Stoffes ist, wie ich glaube, auch hervorgegangen, was nicht bloss den zweiten, sondern auch den ersten Teil des Volksliedes von der Tochter des Kommandanten zu Grosswardein ausmacht. Es ist wohl einer der letzten Ausläufer der Visionslegende, den wir da vor uns haben. Aus dem verlorenen Bräutigam ist in der Überlieferung und Dichtung des Volkes eine verlorene Braut geworden, an deren Seite der weltliche Bräutigam[4]) ganz selbstverständlich ist. Aber auch der Umstand braucht uns nicht zu wundern, dass einer Jungfrau gegenüber der himmlische Freund oder Gefährte zu einem Bräutigam wird, der zur Besiegelung der Verlobung ihr ein Ringlein giebt und von ihr Rosen empfängt. Das entwickelt sich alles ganz konsequent. Der hohe Stand wie die grosse Frömmigkeit der Hauptperson ist wie in der Visionslegende, ebenso sind die Motive geblieben, dass sich jene infolge ihrer Religiösität schwer zur Ehe versteht, von den Eltern dazu gedrängt wird und sich nach einer überirdischen Person sehnt. Dass diese in unserem Volksliede Jesus ist, wie in den Versionen vom Blümelmacher und von der Sultanstochter, weist nicht

1) Zu welchen Bolte (Köhlers Kl. Schr. II, S. 225) noch ein Märchen aus Mähren bei Vernaleken, Österr. Kinder- und Hausmärchen, No. 30, Anm. hinzufügt.

2) Nun auch Kl. Schr. II, S. 225.

3) Leider hat R. Köhler die hier versprochene Monographie über diesen Gegenstand nicht mehr geliefert. Doch hat Bolte bei dem Wiederabdrucke der oben genannten Abhandlung einige Ergänzungen gebracht, für die wir ihm sehr dankbar sein müssen.

4) Der weltliche Bräutigam, welcher von den Eltern der Jungfrau aufgedrängt wird, fehlt übrigens sonst in der Gruppe A und B und findet sich nur in der Inzigkofener Fassung. Diese, aus dem Ende des 15. Jahrhunderts überliefert, aber nach Bolte erheblich früher entstanden, stellt die älteste Gestalt der Legende von dem Blümelmacher dar.

notwendig auf diese Dichtungen als Quelle hin. Entführt doch in der Inzigkofener Legende, also der ältesten Fassung des Blümelmacher, auch nicht Jesus, sondern ein Engel die Jungfrau. Und so kann denn auch bei dem Übergange von dem Stoffe der Visionslegende zu dem des Volksliedes aus dem Engel Jesus geworden sein. Dass die Braut, um ihr Herz zu erleichtern, ins Freie, in den Garten geht, dort Jesum anruft und mit ihm zusammenkommt, ist in der Visionslegende und ihren Varianten auch bereits vorgebildet. Hier begiebt sich der Jüngling heimlich von der Hochzeit hinweg zu einer Kirche, die am Fusse des Berges liegt, um dort zu beten. Bei dieser Gelegenheit trifft er mit dem Engel zusammen. Deutlicher treten die Beziehungen des Volksliedes zu der Visionslegende jedoch darin hervor, dass die Braut von dem Bräutigam in den himmlischen Garten geführt wird, der von Blumen und Früchten, von Musik und Gesang erfüllt ist, und in welchem silberweisse Bächlein klar und rein fliessen. Dadurch wird man lebhaft an die Schilderungen erinnert, wie sie in der Visionslegende und in deren Varianten gegeben werden. In der Visionslegende heisst es (Zeitschr. f. d. Philol. XIII, S. 342) von dem Herzogssohne unter No. 10: „Superatis angustiis venitur ad planiora, pulchris pulchriora succedunt et postremo pulcherrima terra se offert, cui nunquam ille similem conspexisset. Aer lenis et lucidus, campi lati planique pre oculis omnes illi spectandi prebuere delicias. Lilia rose violeque per campos, sed et omnis florum nobilitas solum obtexerat et tanquam purpura distincta coloribus pulcra varietate vernabat. Arbores hinc florifere illinc pomifere spargebantur diverse generibus statuque diverse, ut sui decoris plenitudinem ostentarent et terre de suo nichil aufferrent. Aves in arboribus rare speciebus et vocibus clare, auditu visuque amabiles, nullam ignobilium ac quicquid est corvini generis admittentes, sed lete ac mansuete omnes, siquidem maledictio spinarum et veprium ibi non est, tribulus, urtica, cardus aut cicuta non apparet, omne postremo arborum vel herbarum genus ignobile ibi non germinat, nil denique nisi quod tactu, quod olfactu, quod visu similiter et usu complaceat.“ In der md. Legende (Kl. Schr. II, S. 232) wird erzählt: „Vnd als balde do quam er vff eyn wiet schön felt, des er keyn ende gesehin konde; vnde da was sulcher grossser lust, das er nicht anders wolt wenen, dan es were das paradiss. Da waren schone beüme myt allirley sussen vnd edeln fruchten. Etliche hatten ire czittigen fruchte, etliche stunden yn der bluth. Da was eyn liplicher boden myt gras vnd myt blumen alles von edelm geroche. Da waren schone vnde luter flussse, dar vss scheyn das golt vnd allirley edelgesteyne. Do was dye sussest melodye von allirley fogel gesang, als ab es engel weren. Da was sulcher grossser lust vnde freude, das es keyn totlicher mensch nort gedencken mocht, das der jungeling meynete, das nichtes lustigers noch freydenrichers geseyn mocht yn hymel vnd vff erden.“ In der von Mussafia skizzierten Erzählung der Wiener Hofbibliothek kommt der Jüngling „in eine wunder-

liebliche Gegend". Die Luft ist hell und milde, lachende Fluren, blumige Wiesen, Bäume mit Blüten und Früchten empfangen ihn, überall Duft und Glanz. Die Vögel begrüssen mit süssem Gesange seine Ankunft. Korners Erzählung von der Hochzeit des Loringus (Germ. IX, S. 267) erwähnt nur êne wunnelike wise. Aber in dem kärntnischen Märchen gelangt der junge König nacheinander in drei Gärten, die Leute sind alle freundlich gegen ihn und geben ihm Obst und Blumen. Und in dem schweizerischen Märchen bei Sutermeister S. 39 stehen der junge Herzog und sein Begleiter mit einem Male auf einer grünen Heide, welche ganz mit Rosen und Rosmarin bewachsen ist, und die Luft ist allenthalben voll Balsamduft.

In dem Volksliede von der Tochter des Kommandanten zu Grosswardein fordert Jesus die Braut nach einigem Verweilen in seinem himmlischen Garten auf, nun zurückzukehren: „Meinen Garten habt Ihr nun beschaut; ich will Euch geben das Geleit in Euer Land, es ist nun Zeit." Ähnlich lautet es in der md. Legende (Kl. Schr. II, S. 235): „Nu, liber bruder, du hast eyns teyls gesehin, das dyn hercz begert hat. Szo ist es nu czit, das du von hynnenn scheiden salt; dan du magst auch zu disssen cziten nicht bey uns bleibin." Bei Korner ruft der himmlische Freund Loringus zu: „de tîd is dat dû seist, wô id to hûs schapen is", und auch in dem kärntnischen Märchen wird der Jüngling daran gemahnt, dass er heimkehren solle.

Näher der Visionslegende und ihren Varianten, als der bisher besprochene Teil des Volksliedes, steht dessen zweiter, wie das schon oben angedeutet wurde. Die Veränderungen, die mit den Örtlichkeiten vorgegangen sind, fehlen allerdings im Liede. Die Braut kommt heimkehrend vor die Stadt und begehrt, als Tochter des Kommandanten, Einlass. Der habe keine Tochter, wird ihr erwidert. Doch wird an ihrer Kleidung ihr hoher Stand erkannt, und sie wird vor die Herren der Stadt geführt, aus der sie vor zwei Stunden gegangen zu sein behauptet. „Die alte Schrift" bringt auch hier, wie schon in der Felixlegende und in den meisten anderen Fassungen dieses Stoffes, die Lösung. Die Jungfrau ist unverändert, doch bei der Berührung irdischer Speise naht der Tod, und sie empfängt über ihr Verlangen noch das Sakrament wie in der Visionslegende.

Was den zweiten Teil des Liedes betrifft, so kann demnach kein Zweifel sein, dass dieser auf die Visionslegende und ihren Variantenkreis zurückgeht. Aber auch der erste lässt sich daraus herleiten, wie ich meine, ohne dass es nötig wäre, zwei nach ihrer Herkunft verschiedene Bestandteile des Volksliedes anzunehmen. Allerdings sind die Veränderungen, welche der erste Teil erfahren hat, grösser als die des zweiten. Aber welche Verdunkelungen und Verstümmelungen, Erweiterungen und anderweitigen Umgestaltungen nehmen wir sonst in den Überlieferungen wahr, die sich im Munde des Volkes von Geschlecht zu Geschlecht, von Land zu Land fortpflanzen! Und so kann wohl auch das Volkslied von

der Tochter des Kommandanten zu Grosswardein in seinem ganzen Umfange als Abkömmling oder, um die oben gebrauchte Bezeichnung zu wiederholen, als einer der letzten Ausläufer der Visionslegende angesehen werden.

Bielitz, Österreich. Schlesien.

Der böse Blick in nordischer Überlieferung.

Von Dr. H. F. Feilberg.[1])

Im grossen Reiche des Aberglaubens kann man einzelne ziemlich wohl begrenzte Provinzen, wenn man genauer zusieht, entdecken; eine solche ist die, worin das böse Auge oder der böse Blick regiert. Unter Naturvölkern nimmt das menschliche Auge einen besonderen Platz ein, wovon sich etwas unter uns civilisierten Völkern in den „Resten" wiederfindet, die wie Stücke zertrümmerter Gebäude aus der Zeiten Schutt noch immer hervorragen. In der mittelalterlichen skandinavischen Überlieferung findet man wie anderswo Erzählungen von Menschen, die sich in Tiere verwandeln und dadurch unkenntlich werden, wenn sie sich nicht durch ihr menschliches Auge verraten; am Auge wird der Mensch (selbst der Gott) in der tierischen Verhüllung erkannt.

Mit dem Blicke eines Menschen ist es eine eigene Sache. Etliche Menschen sind geistersichtig, sie haben irgendwie diese Fähigkeit erworben: andere, gewöhnliche Menschen sind es nicht, können aber unter besonderen Umständen geistersichtig („synske") werden, wenn sie durch ein natürliches oder ein künstlich hervorgebrachtes Loch hindurchschauen. Wenn Fuhrmann oder Reiter bei Nacht von geisterhaften Wesen aufgehalten werden und nicht aus der Stelle kommen können, gucken Kutscher oder Reiter durch das Loch, das durch Zusammenhalten der Ohren eines Pferdes oder eines Hundes gebildet wird. Man sieht dadurch, wie durch ein Schlüsselloch in ein verschlossenes Zimmer, in die verborgene Welt der Geister hinein, entdeckt, wer das Pferd aufhält, ob es ein Spukgeist, ein Teufel, ein Wichtel ist. So erkläre ich mir wenigstens die Sache.

Der Versuch kann auf mannigfache Art variiert werden. Man guckt durch die Halfter, das Zaumzeug, das Pferdegebiss, die Halskoppel, das Geschirr des Pferdes oder unter dessen Bauch, durchs Loch von einem Lederstück aus einem Sarge, durch ein Stück Papier, durch ein Astloch,

1) Abkürzungen: (D.) Dänemark, (N.) Norwegen, (S.) Schweden.

durch eins der Löcher eines Melkstuhls, durch ein Loch an einem Totenkopfe, durch die Kehle eines Wolfes, durch einen natürlich durchlöcherten Stein, durch eine Öse von drei Haaren einer Wichtelfrau gebildet, durch eine Egge, einen Hemdärmel, ein Sieb, durch die Röhre eines Webstuhles, eine Haarlocke, ein Tuch, durch den eigenen Arm oder den eines anderen, immer aber durch ein Loch.

Hierzu kommt noch der Blick über die rechte oder linke Schulter oder durch die Beine hindurch.

Auf diese Weise wird dem Menschenauge eine magische Kraft verliehen. So lange man durchs Loch hineinguckt, schaut man das verborgene Land und seine Bewohner, wer sie auch sein mögen: man wird geistersichtig.

1. Das böse Auge ist von Natur magisch, ist oftmals ohne das Wissen oder den Willen des Besitzers giftig, und (so kann es wohl in aller Kürze ausgedrückt werden) es verderbt, macht krank, tötet durch sein Gift alles was sein Blick treffen mag.

Im Dänischen hat das Volk verschiedene Ausdrücke für die unheilbringende Wirksamkeit des bösen Auges; „at forsé“ wird wohl am nächsten durch „versehen“ wiedergegeben werden können; „ildesé“, „slemsé“ ist: übel oder schlimm ansehen; „oversé“ entspricht dem englischen „to overlook“, übersehen, etwas starr ansehen, so dass man alle Einzelheiten übersieht.[1]) Allgemein wird von einem gesagt, er habe „et ondt öje“, „et ondt öjesyn“, d. h. ein böses Auge, einen bösen Blick, oder auch „et slemt öje“, ein schlimmes Auge. Aus dem Schwedischen habe ich mir die Ausdrücke angemerkt: „ha skarnsk auga“ (Gotland), „ha ful ögfäl“ (Västerbotten), und in der schwedischen Reichssprache: „ha onda“ oder „elaka ögon“ alles dasselbe: böse Augen haben.

Noch giebt es zwei besondere Ausdrücke: „skøgesé“ ist der eine, er lässt sich wohl am leichtesten durch „hurensehen“ übertragen, indem man den Blick eines unzüchtigen Weibes als unheilbringend betrachtet hat, wenigstens wenn er ein nacktes, neugeborenes Kindlein oder die entblösste Brust einer säugenden Mutter traf. Der andere ist „uglesé“, einen wie die Eule anblicken, oder „ulvesé“, einen wie ein Wolf anblicken. Beide Formen und Deutungen der Dialektwörter sind möglich und lassen sich verteidigen. Über „ulvesé“ später; die Eule hat auch betreffend ihren tötenden Blick einen bösen Ruf, sieh z. B. Gaidoz, Mélusine IV, 481 aus Italien.

2. Wie verhält es sich nun aber hiermit? Ist also die Wirkung des bösen Auges dem Willen des Besitzers unterworfen oder nicht?

Aus Italien, dem Lande des mal'occhio, wird von dem verstorbenen

1) Vgl. verschieren, beswögen, Müllenhoff, Sagen, 560a, Schütze, Holst. Idiot. IV, 43.

Pabste Pio Nono erzählt, dass die Römer vom Mittelstande den Einfluss seines bösen Blickes im hohen Grade fürchteten. Die Fremden sind es gewesen, welche Spalier längs seinem Wege bildeten. Sobald die römischen Damen ihn von Ferne entdeckten, eilten sie in Seitengassen oder kehrten sich um, damit sie nicht seinem Blicke ausgesetzt würden; die Männer flüchteten in Butiken oder Alléen; die Weiber aus der Campagna machten knieend das Fica-Zeichen unter ihren Schürzen, und die Bewohner der ewigen Stadt scheuten gewöhnlich die St. Peters-Kirche an den grossen Festtagen.[1] Nun kann doch kein vernünftiger Mensch annehmen, dass das Oberhaupt der katholischen Kirche mit Wissen und Willen Böses thue und seinem eignen Volke Schaden zufügen wolle, sobald er seine Hand über dasselbe segnend ausstrecke. Giebt es böse Menschen, deren Gift durch böse Augen ausstrahlt, so giebt es andere, denen ein böses Auge ein unheilvolles unglückbringendes Vermächtnis ist, dessen Macht sie auf keine Weise zu entgehen vermögen, und das ihr Leben unglücklich macht. Besser versteht man, dass König Victor Emmanuel bei Solferino auf einer Anhöhe gegen die Österreicher das Fica-Zeichen machte oder dass Crispi, um nicht durch die bösen Augen der Opposition zu leiden, sich mit roten Korallen wappnete.[2] Hier ist der Wille zu schaden unzweifelhaft.

Es ist nun ganz eigentümlich, dass in nordischer Überlieferung das böse Auge öfters als eine unheilvolle Naturgabe, unter welcher der Besitzer seufzt, hervortritt. Einige Menschen, so heisst es, haben böse Augen ohne es zu wollen. Eine Witwe, Bodil Mikkelsdatter, war deswegen bekannt; wenn man mit Brauen beschäftigt war, wo sie hinkam, wurde eilig das Bier verhüllt; niemand wurde doch auf sie zornig, sie konnte nicht dafür. Anderswo wird erzählt, dass eine Bettlerin, die von einer Bauernfrau einen Krug Milch erhielt, dieselbe bat, ein Kreuz über den Krug zu machen: „Ich habe, weisst du ja, ein böses Auge!“[3] Ähnliches trifft man auch in Deutschland an. Strackerjan (Aberglaube aus Oldenburg I, 299. 210. II, 116. 419) sagt: „Der böse Blick ist nicht immer freiwilliger Zauber, sondern mitunter auch eine unselige Eigenschaft guter Menschen. Die Hexen aber üben das ‚Entsehen‘ oder ‚Schieren‘ absichtlich.“ Von der Insel Man heisst es, dass das böse Auge in gewissen Familien erblich sei und dass auch gute und wohlwollende Menschen mit der furchtbaren Gabe des „overlooking“ gequält sein können.[4]

1) Mélusine IV, 419.

2) Mélusine VIII, 108. Ons Volksleven VII, 159.

3) Jydske Saml. I³, 59. Kristensen, Sagn VII, 212. 737. Anholt 63. 135.

4) Folklore II, 511; „the evil eye“ war in gewissen Familien erblich und wurde bewusst gegen Unfreunde angewandt. Walt. Gregor, Folklore of N. East of Scotl., p. 31; vgl. Urquell VI, 273. 232 bei galizischen Juden.

3. Man kann sich doch auch den bösen Blick erwerben. Unbewusst geschieht es, wenn ein entwöhntes Kind abermals an die mütterliche Brust gelegt und gesäugt wird. Ein solches nennt man „Tvädäggling“ (S.), Zwiegesäugtes, es erhält böse Augen und wird unglücklich in allen Unternehmen.[1]) Mit Wissen und Willen kann sich der erwachsene Mann diese böse Macht verschaffen, wenn er sich von einem Weibe säugen lässt; thut er solches, heisst es weiter, müssen alle lebendigen Schöpfungen, den Menschen ausgenommen, vor seinem Blicke sterben. Dasselbe gilt doch wohl auch von Frauen (N.).[2]) Eine englische Anweisung[3]), etwas Ähnliches zu erreichen, scheint mir nicht ganz klar. Der Mitteiler hat in Yorkshire ein altes Weib, das an das böse Auge glaubte, angetroffen. Sie erzählte von einem jungen Mädchen, das von dem bösen Blicke getroffen, von langsam zehrender Krankheit ergriffen wird und stirbt, niemand weiss, wovon. Er fügt dann hinzu, dass er der Alten das Geheimnis, wie man das böse Auge erhalten könne, entlockte. Man soll alle Nächte ausgehen, bis man neun Kröten gefunden habe; die sollten an eine Schnur gebunden miteinander in ein Loch in der Erde begraben werden und so wie die Kröten unter der Erde hinsterben, so verzehrt sich das Leben der Person, die du mit bösem Auge angeblickt hast und sie stirbt ohne irgend eine Krankheit. Dieses scheint mir eher ein sympathetisches Mittel, wodurch man einem Menschen ein Leiden zufügt als die Wirkung des bösen Auges.

In einer dänischen Sage wird noch erzählt, wie ein Prediger, nachdem er einen Spukgeist gebannt hat, sich die Augen volle neun Tage zubinden lässt. Erklärung wird nicht gegeben.[4]) Möglich wäre immer, dass man durch Anblick eines höllischen Geistes das böse Auge erwerben könne. Ich bin jedoch nicht in Besitz von Hinweisen, welche hier Licht bringen könnten; die Erzählnug mag ein loser Vogel sein.

4. Unter denen, die das böse Auge haben, nehmen in der Neuzeit die Hexen den ersten Platz ein, ich dürfte vielleicht sagen, den einzigsten; Huren und Verbrecher, geheime sowohl als offene, müssen gewiss dazu gerechnet werden, treten jedoch im Vergleich mit den Hexen sehr in den Schatten. Meistens offenbaren sie bei den täglichen häuslichen Arbeiten, wenn sie beim Buttern, Backen zusehen, ihre Bosheit. Ohne jetzt hierauf einzugehen, will ich eine Reihe von Beispielen der Macht ihrer bösen Augen anführen.

So wird irgendwo in Fühnen erzählt, dass auf einer Bauernhufe ein alter Mann starb, und der Zufall wollte, dass der Sarg nicht bei dem

1) Rääf, Ytre Härad I, 129.
2) Folkevennen XI, 475. 87.
3) Choice Notes, Folklore 129.
4) Kristensen, Sagn IV, 162. 565.

Sohne der Hexe, welcher Zimmermann war, bestellt wurde. Was geschah? Es war von dem Tage an unmöglich zu buttern. Der Hausvater suchte bei einem Klugen Rats, er hiess Niels, wurde gewöhnlich der kluge Niels genannt. Das erste Mal wurde ihm jedoch nicht geholfen, weil die Hexe den Hufner auf dem Wege zum Klugen gesehen hatte. Dreimal wurde noch der Weg vergeblich versucht, es gelang der Hexe jedesmal, den wandernden Mann zu sehen, und er musste unverrichteter Sache wieder nach Hause kehren. Erst das vierte Mal kam er ungesehen an der Hexe vorüber und nun konnte die Hausmutter wieder Butter erlangen.[1])

Hier eine andere Geschichte vom nördlichen Jütland, wo eine gewisse Lisa Mette eine berüchtigte Hexe war. Ihr Sohn war bei einem Bauern im Dienst und zog sich eines Tages von dessen Viehknecht eine ernstliche Ohrfeige zu. Ein paar Tage später kam der Viehknecht an Lisas Wohnung vorüber, wurde von ihr angesprochen, bald darnach erkrankte er, wurde kränker und kränker, bis er gar nicht weiter konnte. Nun wurde ihm gesagt, er solle die sehr berühmte kluge Frau in Vindblås, deren Wirksamkeit noch nach ihrem Tode bis auf den heutigen Tag von Wunder umgeben ist, um Hilfe ansprechen. Sie gab dem kranken Viehknecht ein Rezept für die Apotheke, aber mit der bestimmten Warnung, Lisa Mette dürfe ihn nicht in den ersten drei Tagen sehen. Gelänge ihr das, so wäre er rettungslos verloren. Seine Frau war den ganzen ersten Tag auf Wache und hielt die umherschleichende Lisa Mette weg, ebenso am zweiten Tage. Wie es aber geschah, wusste niemand zu erklären, auf einmal stand die Hexe in der Stube, ging an das Bett des Kranken, und brach, da sie an der verzweifelten Frau vorüberging, in ein schallendes Gelächter aus. Eine Zeit lang lag der Viehknecht noch schwer krank, dann starb er unter grossen Schmerzen. „Hätte die Frau doch irgend etwas in die Hand genommen und damit die Hexe blutig geschlagen, so würde der Zauber alle Macht verloren haben!“ so schloss die Erzählerin.[2])

Sieht eine Hexe Messer oder Schere, womit jemand seine Nägel geschnitten hat, so kann sie dem Manne ein Leides anthun. Man entgeht dem Übel, wenn man gleich nach dem Gebrauche in ein Stück Holz schneidet.[3]) Und gelingt es der Hexe, irgend ein Stück von den Gerätschaften, die zum Buttern gehören, anzublicken, kann sie alles verzaubern und man muss das Ganze von neuem wieder machen lassen.[4])

Verschiedene Vorsichtsmassregeln müssen, wenn die Hexen am St. Johannisabend zum Blockberg reisen, in acht genommen werden. Sie fahren in grossen Scharen auf Besenstielen durch die Luft; sehen sie das grasende Vieh des Bauern, dann wird es krank. Darum wird in der

1) Skattegraveren IX, 79. 254.
2) Kristensen, Sagn VII, 235.
3) Kristensen, Folkeminder IV, 399. 572.
4) J. Kamp, Folkeminder, 211. 187.

Johannisnacht alles Vieh in den Ställen eingeschlossen. Und ihr böser Blick hat Macht nicht nur über Vieh, sondern auch über die Saaten des Bauern. Er setzt längs jedem Flachsfelde Weidenreiser, damit es nicht unter den sengenden Augen der bösen Weiber welke.[1])

Ein Beispiel aus Schweden ist folgendes. Noch immer, wenigstens zu unserer Zeit um 1881, wurde allgemein von solchen bösen Hexenkünsten geredet. Ein böses Weib war es, immer drehte sie sich so in der Kirchenthür, dass sie rücklings eintrat, und es gelang ihr immer auf dieselbe Weise in private Häuser einzugehen. Eines Tages passte sie einem Dienstjungen auf. Er kam mit einem Sacke voll flachsenen Garnes, das zum Bleichen geschickt wurde. Der Junge musste an ihrem Hause vorbei passieren, und da sie in der Thüre stand, wünschte sie das Garn zu sehen, was er ihr nicht auszuschlagen wagte. Der Sack wurde geöffnet, nur einen Augenblick rupfte sie ein wenig hin und her in den Fitzen, aber als das Garn gewoben werden sollte, versuchte es die Hausmutter ein Mal nach dem anderen, immer vergeblich, die Röhre „legte sich". So wurde ihr geraten, ausgeliehene Röhren zu benutzen, es ging auf keine Weise anders, es ist wahr, was ich Ihnen erzähle; am Ende wurde ein neugeborenes, blindes Kätzchen dreimal durch die Scheide geführt. Das half wenigstens soviel, dass das angefangene Stück Leinewand fertig gewoben werden konnte, das übrig gebliebene Garn musste sie als Einschlag verwenden.[2])

In Norwegen, so scheint mir es wenigstens, sind sehr altertümliche Züge dieses Aberglaubens bewahrt. Eine gewisse Maren wurde, als sie mit ihren Zauberschwestern, die bei des Teufels „Osterspiel" gewesen waren und in grossen Haufen auf Besenstielen vorüber ritten, von einem Schützen erkannt; er rief ihren Namen und augenblicklich war ihre Luftfahrt zu Ende, sie fiel herunter und brach ihr Bein, wurde gefänglich eingezogen und zum Feuertode verurteilt. Als sie auf den Scheiterhaufen geführt wurde, erbat sie als eine Gnade, dass ihr die Binde von den Augen ein wenig weggenommen werden möge. Es wurde ihr bewilligt, man war aber so vorsichtig, sie mit dem Gesichte gegen die Felsen und nicht gegen Felder und Wiesen zu kehren, und wo ihr Blick traf, welkte alles, die fernen Wälder standen, als ob sie vom Feuer versengt waren.[3]) Ich nenne diesen Zug altertümlich, weil man in der Sagalitteratur Entsprechendes antreffen kann. In der Laxdæla Kap. 37 ist ein Bericht von einem der auf Island häufigen Familienfehden. Halbjörn Schleifsteinsauge wird von seinen Feinden ergriffen, ein Balg über seinen Kopf gezogen, von Hrut und seinen Söhnen auf die See geführt; erst dort wurde er vom Balge befreit, während sie ihm einen Stein um den Hals knüpften. Mit

1) Kristensen, Sagn VII, 108. 386, 103. 355.
2) Wigström, Folkdiktning II, 350.
3) Asbjörnsen, Norske Huldre-Eventyr[3], 116.

schielenden Augen schaute Halbjörn nach dem Lande. „Es war ein Unglückstag“, sprach er, „da wir bei Kamsnäs anlangten und mit Thorleik zu thun bekamen, und das wünsche ich, dass Thorleik hinfort keine guten Tage erlebe und dass alle, welche sich in seinem Hause setzen, einen schweren Sitz erhalten!“ So geschah es auch teilweise. Darauf ertränkten sie ihn und ruderten zurück. Was hier nicht deutlich ausgesprochen wird, die Macht seines bösen Auges, wird im nächsten Kapitel (38) von seinem Bruder Stigande erzählt. Er wurde durch die List eines Weibes gefangen genommen. Sie zogen auch ihm schlafend einen Balg über den Kopf. Stigande erwachte, da sie aber viele um einen waren, widersetzte er sich nicht. Nun fand sich aber am Balg ein Loch, wodurch es Stigande zu blicken möglich wurde. An der Seite der Berghalde war ein schönes Stück Land mit reichem Graswuchse. Da es aber von seinem Auge getroffen wurde, war es, als ob ein Wirbelsturm darüber hinfuhr, und von der Zeit an wuchs dort kein Gras mehr. Die Stelle wurde Brenna (die verbrannte) genannt.

Hierher ziehe ich noch einen Bericht aus der Landnáma III, Kap. 4. Ein Überfall ist geplant und gelingt; da erscheint die alte Hexe Ljót, rücklings gehend, vorüber gebeugt, den Kopf zwischen den Füssen, ihre Kleider auf ihrem Rücken. Jökul hieb Hrolleifs Kopf ab und warf ihn in das Gesicht der Ljót, da sprach sie, dass sie zu spät gekommen wäre, „oder die Erde würde sich vor meinen Augen umgekehrt haben und Ihr würdet alle wahnsinnig geworden sein.“ In Vatnsdœla Kap. 26, wo derselbe Auftritt erzählt wird, fügt der Verfasser noch hinzu, dass ihr Blick abscheulich war, und dass sie, hätte sie ihre Feinde gesehen, ehe sie von ihnen gesehen würde, sie toll geworden und auf dem Wege wie verwilderte Tiere umhergesprungen wären.[1])

Indem ich die besonderen Fälle, wo das böse Weib durch die Beine rücklings sieht, verlasse, ziehe ich ein paar andere Beispiele an. Aus Island wird von einem Zauberweibe erzählt, dem ein Schafknecht, da es bei einem Geräusche aufblickte, in die Augen sah. Er wurde sogleich ohnmächtig, und es dauerte lange, ehe er wieder zu Besinnung kam. Ein anderes Zauberweib, Jarngerdur, hatte so böse Augen, dass alles Lebendige, was sie sterbend ansah, gleich verfaulte. Es wird durch den Anfall eines Hundes getötet; sterbend starrte es den Hund an, welcher in Staub aufgelöst wurde; sie starben beide, sowohl das Weib als der Hund.[2])

Von Svanhild giebt es zwei Berichte: der alte Soraner Mönch Saxo redet von der schönen Frau ritterlich, sagt, dass es verlautete, ihre Schönheit wäre so wunderbar, dass selbst den Pferden grauete, ihre reizende Glieder durch ihre schmutzigen Hufe zu zertreten. Erst als Svanhild auf

1) Sieh Beilage IV.
2) Arnason, Thjodsögur II, 91. I, 250–51.

das Gesicht gelegt war, traten sie die Pferde nieder. Es scheint einem diese ganze Darstellung fremd und der Bericht in der Völsunga-Saga (Kap. 40) wahrscheinlicher: da Svanhild ihre Augen aufschlug, wagten die Pferde es nicht, sie zu zertreten, ein Balg wurde über ihren Kopf gezogen und nun liess sie ihr Leben.[1]) So versteht es das Volk. Von einer anderen Person Saxos dürfte es auch gelten, dass sie, wenigstens wie wir die Sache jetzt ausdrücken würden, ein böses Auge gehabt habe, nämlich Ole, welcher so scharfe Augen hatte, dass, was andere durch Waffen ihren Feinden gegenüber ausrichteten, das vermochte er durch seine Augen, die auch wohl den Stärksten erschreckten. Ein Mädchen, das er ansieht, wird beinahe vor Furcht ohnmächtig, und bei einer Gelegenheit schloss er die Augenlider, um die Anwesenden nicht zu verscheuchen.[2]) Noch ein Beispiel aus O. Tryggvesons Saga (Kap. 208) teile ich mit. Der König, so heisst es, bestimmte, dass Sigurd von Hunden zerrissen werden sollte. Nackt ausgezogen war er und an den Händen gebunden. Kein Hund aber grift ihn an, denn Sigurds Auge war so scharf, dass sie sich alle weg von ihm kehrten. Am Ende zerriss ihn der Hund des Königs, Vige. Hier muss doch die Bemerkung eingeschoben werden, dass ein scharfer, durchdringender Blick oft den Helden als Zier beigelegt wird. So heisst es von dem norwegischen König Olaf dem Heiligen, er habe sehr schöne, funkelnde Augen, die alle, die ihn, wenn er zürnte, anblickten, erschreckten (Saga Ol. H., Kap. 25. Snorre 151. 287, Munchs Übersetzung).

So in den Zeiten längst vergangen. Von den Inseln Ösel, Mon, Dagö, an der russischen Ostseeküste, von Schweden bewohnt, wird berichtet, das es dort Menschen gebe, deren Augen eine magische Kraft besitzen, einen bösen Einfluss auf Menschen, Tiere, Gegenstände, teilweise von ihrem Willen unabhängig, ausüben.[3]) In den Winkeln aller Länder dürften entsprechende Vorstellungen zu finden sein. In der etwas korrigierten schwedischen Übersetzung von dem Werke eines Engländers über Sitten in Schweden, schreibt der Verfasser, was mir auch aus mündlicher Mitteilung sonst bekannt ist, dass das Volk plötzliche Krankheitsfälle dem Einfluss des bösen Blickes zuschreibt, das Pferd verliert den Mut („blir modstulen"), und Zauberweiber können schon durch ihren Blick töten.[4]) Aus dem Volksglauben eines Indianerstammes Nordamerikas kann hier der Vergleichung wegen angeführt werden, dass, wenn ihr Volksheld ausging und die Bergziegen anblickte, fielen sie tot um, und seine Augen töteten alle und alles, das er ansah.[5])

1) Müller-Saxo 414, 4.

2) Müller-Saxo 368, 4. 371, 5. 20.

3) Mélusine III, 108. Holzmayer, Verh. d. esthn. Gesellschaft VII, 78, Dorpat 1873. Ein solches Auge nennt der Esthe: böses, neidisches, tückisches Auge, die Wirkungen sind unzählig.

4) Lloyd, Svenska Almogens Plägseder (1871), S. 50.

5) Journal of Am. Folkl. IX, 258. Tsetsaut-Indianer.

5. Ich lasse hiermit, vorläufig wenigstens, Zauberer und Zauberinnen fahren, um eine andere Gruppe zu betrachten. So wirds von den Alten hier in Jütland gesagt, dass, wenn jemand fastend von einem Weibe oder einer Katze gesehen wird, er erkrankt, doch mit dem bestimmten Vorbehalt, dass er zuerst von ihnen, ehe er sie entdeckte, gesehen wurde.[1]) So heisst es ganz im allgemeinen. Die Weiber scheinen allerdings, so wie man die Sache zu unsrer Zeit versteht, am meisten bösaugig zu sein, doch gilt das nicht von guten, jungen, schönen Frauen; dagegen sind unkeusche, besonders ältere Weiber mit triefenden Augen, wenn sie geheim Unzucht treiben, gefährlich. Man hat das Wort „skögesé“, um dies auszudrücken, gebildet; wenn eine im geheimen unzüchtige Frau („Lönhore“) ein schwangeres Weib oder ein neugeborenes Kind oder die blosse Brust einer säugenden Mutter sieht, so folgt darnach notwendig Krankheit für Mutter oder Kind.[2]) Ja, die Sache ist im Grunde noch ernstlicher, denn nach südschwedischem Volksglauben braucht nur ein unzüchtiges Weib, während das Kind noch ungetauft daliegt, über die Schwelle zu treten, oder die Mutter von einer solchen während ihrer Schwangerschaft Besuch zu erhalten[3]), und die bösen Folgen treten ein. Noch ist eine Sitte in Schonen erinnerlich, eine Sitte, deren Aufhören noch in unseren Tagen von alten Weibern bedauert wird, dass alle Dienstmädchen des Kirchspiels von den Frauen untersucht wurden und die in Verdacht von geheimer Schwangerschaft stehenden mussten sich das Umbinden eines Tuches um den Kopf gefallen lassen. Es könnte diese Sitte als ein Ausbruch des Sittlichkeitsgefühls der verheirateten Frauen betrachtet werden, und es mag vielleicht ein solcher gewesen sein; doch ist es nicht das allein, sondern zugleich eine Vorsichtsmassregel, denn wenn ein solches Mädchen von einer schwangeren Frau barhaupt gesehen wurde oder sie träte in das Haus einer solchen, erkrankte das noch ungeborene Kind am Hurenübel („Horeskäver“, d. h. an Skropheln, durch den Blick einer Hure verursacht).[4])

Mit den schlechten Frauenzimmern werden schlechte Menschen, Personen, welche Schlechtes gethan ohne dafür zu leiden, Mörder, Missethäter zusammengestellt. So heisst es aus Schweden: Wenn eine geheime Hure oder Diebe, Mörder, Missethäter die entblösste Brust einer schwangeren Frau oder eines neugeborenen Kindes sieht, bekommt das Kind Skropheln.[5]) Wenn ein Verbrecher, dessen Schuld nicht ans Licht gebracht ist, besonders ein unzüchtiges Weib, dessen Schuld niemand kennt, eine entblösste Stelle

1) Kristensen, Folkeminder VIII, 275, 66.

2) J. Kamp, Folkeminder 211, 187. Jydske Saml. IV, 239.

3) Wigström, Folkdiktning II, 219.

4) Wigström, Allmogeseder, S. 51; sieh Beilage I.

5) Cavall., Wärend I, 378.

am Leibe eines Kindes sieht, wird das Kind krank.[1]) Geschieht es, dass schlechte Menschen die entblösste Brust einer säugenden Frau sehen, verliert sie die Milch; darum verhüllet sie immer ihre Brust. Ein Kind kann von einem Bösewichte „übersehen“ werden und wird dann krank.[2])

6. Zunächst bemerke ich, dass man in der Sagazeit sorgfältig einem Blicke von dem noch geöffneten Auge eines Toten auswich. In der Eyrbyggja Kap. 33 erscheint es am deutlichsten. Thorolf war gestorben, da ging Arnkell in das Haus, nahete sich Thorolf von hinten und bat jedermann, sich zu hüten ihm von vorn nahe zu treten, so lange dem Toten nicht „nábjargir“ geleistet war. Darnach hüllte er ein Tuch um den Kopf Thorolfs und verfuhr mit ihm nach Gewohnheit. Zu „nábjargir“, Leichenhilfe, gehörte, dass man Augen und Lippen des Toten schloss.[3]) Eine, soweit mir bekannt, einzelstehende Erzählung kann hier angezogen werden. Der Wiedergänger, welcher die Bauerntochter verfolgt, will sich mit ihrem Anblick begnügen. Arnthorr, welcher das durchgesetzt hat, hüllt ein grosses Tuch um den Kopf des Mädchens, dass sie weder sehen noch hören kann. Da sagt der Draug, wäre sie nicht auf die Weise verhüllt gewesen, würde er sie wahnsinnig gemacht haben.[4]) Hierher, scheint mir, gehört auch die Erzählung von Grettes Kampf mit dem Wiedergänger Glám. So stark auch Gretter war, er musste seine letzten Kräfte, um Glám zu fällen, anwenden. Da sie so auf der Erde ringend lagen, zogen die Wolken von dem Monde, da öffnete Glám die Augen weit, und Gretter hat selber gesagt, dass dieser Anblick der einzigste war, der ihm je Furcht eingeflösst habe.[5]) Von der Zeit an fürchtete sich Gretter immer, wenn es zu dunkeln anfing. Es ist in diesen Berichten des Toten Auge, dass die Lebendigen fasciniert; so ist es im Mittelalter Volksglaube gewesen; wahrscheinlich sind noch dunkle Spuren davon in neueren Spukerzählungen überliefert, wenn es heisst, dass Menschen, denen allerlei Spukgeister oder Wiedergänger begegnet sind, wunderlich oder gar wahnsinnig werden. Da die Elfen im nordischen und keltischen Volksglauben wohl ohne Zweifel ursprünglich Seelen der Toten sind, könnte, was in einem englischen Bericht sich vorfindet, auch hier angeführt werden: wenn jemand von dem Auge eines Elfen (fairy) getroffen würde, müsste er sein Leben lang deswegen leiden.[6])

Ich kann mit mythischen Wesen fortfahren. Im dänischen Aberglauben sind die sogen. Bergleute („Bjärgmänd“) diejenigen, die man wohl am

---

1) **Jonsson**, Folktro i Möre 7 (S.).

2) **Kristensen**, Sagn VII, 274; dess. Folkeminder VI, 364. 100 (D.); vgl. Gasslander Wässbo Härad S. 29 (S.); Mélusine V, 161. VII, 251. VIII, 134; Pitrè Usi IV, 243.

3) **Weinhold**, Altnord. Leben, S. 474, vgl. Egil Skallegrims S. Kap. 51, vgl. hier S. 310.

4) **Arnason** I, 299.

5) **Grettes** S. Kap. 35.

6) **Denham**, Tracts I, 116.

häufigsten antrifft. Sie wohnen in den Hünengräbern und unterhalten sehr oft allerlei Verhältnisse mit dem ansässigen Bauern. So hatte einst ein „Bergmann“ während eines Gewitters Obdach in der Wohnstube des Bauern gesucht und sich ganz ruhig neben den Ofen gesetzt, alle aber im Hause fürchteten sich vor ihm. Sie hatten einen sehr starken Dienstknecht damals, der griff den Fremden an und es gelang ihm, ihn aufzuheben und fortzuschleppen. Nun geschah es aber, dass der „Bergmann“ im Ringkampfe um sich griff und den Bettumhang zerriss; im Bette aber lagen, wie es in früheren Zeiten ganz allgemein war, die eben gebackenen Brote, um langsamer abgekühlt zu werden; der „Bergmann“ aber sah das Brot, ehe er zur Thür hinausgeworfen wurde. Alle waren froh, da sie seiner los wurden; als aber das Brot angeschnitten wurde, war es ungeniessbar, sie waren gezwungen, den Ofen für ein neues Gebäck zu heizen.[1])

Mit den Bergleuten sind die „Trolle“ verwandt, sie gehören vielleicht mehr Norwegen und Schweden als Dänemark an. Da sass einmal ein Troll am Abhange des Berges und der Bauer kam an ihm vorübergegangen. „Du sitzt hier?“ sprach der Bauer. „Das thue ich“, antwortete der Troll. „Wonach siehst du?“ „Ich sehe die Knechte an, die dort unten pflügen, es wäre drollig, ihnen einen Streich zu spielen.“ „Wie das?“ fragte der Bauer. „Ich möchte sie alle verwildern, dass sie kreuz und quer pflügen.“ „Das kannst du nicht!“ „Das kann ich!“ sprach der Troll und fing an, den Acker und die Leute, die unten pflügten, anzustarren. Nur einen Augenblick dauerte es, so fingen die Knechte nach allen Seiten, kreuz und quer, aufwärts und abwärts zu pflügen an. nur einer verblieb in der Furche. „Siehst du?“ sprach der Troll. „Jawohl“, antwortete der Bauer, „woher kommt es aber, dass der eine ruhig seine Arbeit fortsetzt, während alle die anderen irregehen?“ „Das Pferd ist erstgeboren, der Knecht ist erstgeboren und er hat „Flogrogn“ (Eberesche an einem anderen Baume gewachsen) im Pfluge.[2])

Der Troll ist hier, wie oftmals in der Volkssage, ganz gutmütig und kann mit der Macht seiner Augen scherzen. In der Edda sind alle Gestalten wilder und unheimlicher. Thor besuchte den Riesen Hymir, der spät abends heim von der Jagd kam, „ihm war, als er kam, der Kinnwald gefroren.“

„Heil dir, Hymir, sei hohes Muths,
der Sohn ist gekommen in deinen Saal,
den wir erwartet vom langen Wege.
Ihm folgt hierher der Freund der Menschen,
unser Widersacher Weor genannt.

1) Kristensen, Folkeminder VIII, 27. 54. Skattegraveren I, 9, 7.

2) Aasen, Pröver af Landsmaalet i Norge (1853), S. 4, vgl. Mélusine V, 300, das böse Auge bringt Leute zum Irregehen (Albanesen).

Du siehst sie sitzen an des Saales Ende,
so bangen sie, dass die Säule sie birgt."
Die Säule zersprang von des Riesen Sehe,
entzweigebrochen sah man den Balken.[1])

Mit den mythischen Gestalten des nordischen Volksglaubens bin ich jetzt fertig, ob die vielen anderen auch in Besitz des fascinierenden Auges sind, ist wahrscheinlich, mir sind aber keine Aufzeichnungen darüber bekannt.

7. Ein paar Völker giebt es, die wegen ihrer Zauberkunst und der Macht ihrer Augen bekannt sind. Zuerst die Finnen, die, welche wir jetzt gewöhnlich Lappländer nennen. Es heisst von ihnen, dass, wenn sie ergrimmen, die Erde sich vor ihrem Angesichte umkehre, und erscheint vor ihren Augen ein lebendiges Wesen, stürzt es gleich tot nieder. Um dieser unheilbringenden Macht ihrer Augen zu entgehen, verbirgt sich vor ihnen der norwegische König Erik in ihrer „Gamme", und da sie entschlafen sind, zieht er durch die Hilfe der wunderschönen Gunild einen Balg über ihre Köpfe, und so wurden sie von den Begleitern des Königs getötet.[2])

Mit den Lappländern verwandt sind wohl die Bjarmer und Amadoxer, die von Olaus Magnus in seiner Historia de gentibus septentrionalibus besprochen werden. Die Bjarmländer wohnten östlich von „Gandvig", der Zauberbucht, dem jetzigen Weissen Meere, und oft wird in den Sagas von den abenteuerlichen Fahrten der Nordländer nach ihrer Heimat erzählt. Die Bjarmer und Amadoxen, sagt Olaus, können Menschen sowohl durch ihren giftigen Blick als durch Zauberworte und andere Greuel binden. Der Mensch verliert dadurch das Bewusstsein, alle Freiheit und wird besinnungslos.[3])

8. Hiermit verlasse ich vorläufig die Menschen, um mich zu verschiedenen Tieren zu wenden. Es wird von Marder und Iltis erzählt, dass sie bei Nacht auf dem Rücken liegend Hühner anstarren, bis sie verzaubert herunterfallen (D.). Gegen den Fuchs wird dieselbe Beschuldigung vorgebracht (N.). Sollte der Wolf einen Mann sehen, ehe er von ihm entdeckt wurde, wird er heiser. Das Mittel, wodurch der Mensch seine Stimme wieder zurückerhalten kann, ist, dass er dreimal in einen Ofen oder in eine Rübengrube: „Gieb mir den Gebrauch meiner Stimme zurück!" ruft.[4]) Dieser Aberglaube scheint sich in weiten Kreisen vorzufinden, in Deutschland, Frankreich und als antiker Aberglaube in Italien.[5])

1) Hymiskvida 11, Simrocks Übersetzung.

2) Olaf Tryggvesens S. Kap. 3. Munch, Snorre, S. 52; sieh Beilage III.

3) Mélusine III, 107, Citat von Olaus Magnus, Antwerpen 1561, 1 verso, dessen Buch mir nicht zugänglich gewesen ist; sieh Beilage II.

4) Gaslander S. 49. Cavall., Wärend I, 339 (S.).

5) Wuttke Kap. 271. Rolland, Faune popul. I, 117. Plinius, Hist. nat. VIII, 34.

Sieht der Wolf den Jäger an, geht sein Schuss nicht los.[1]) In Norwegen wird dem Wolfe eine besondere Macht zum Binden zugesprochen. Sieht ein Hirte den Wolf, ehe er von ihm gesehen ist, so muss er ihm gleich: „klums haai!“ entgegenrufen, dadurch wird der Wolf „geklumst“ (bezaubert), so dass, wenn er mit offenem Rachen kommt, er ihn nicht wieder zumachen kann und umgekehrt, und dieser Zustand dauert so lange, bis man ihn aus dem Gesicht verliert. Während dieser Zeit kann er nichts rauben, und wenn er in die Schafherde fällt, so schlägt er nach den Schafen mit dem Schwanz und die Getroffenen folgen ihm nach, um von ihm zerrissen zu werden, wenn seine Bezauberung vorüber ist. Sieht dagegen der Wolf den Hirten zuerst, so wird dieser bezaubert und sprachlos, in welchem Falle es gut ist, wenn er in den Rockkragen oder Handschuh, kurz in etwas Wollenes, oder auch über die beiden Gelenke des Daumens beisst, oder endlich sich so viel wie möglich bückt; thut er dies, dann geht die Bezauberung über.[2])

Von solchen bösen Tieren, wie die oben genannten, versteht man, dass ihr Blick Unheil stiften kann; wie aber des Menschen Freund, das Pferd, dazu kommt Böses zu thun, verstehe ich nicht. Es wird bestimmt und von einem sehr kundigen Forscher, dem längst verstorbenen norwegischen Volksschullehrer Storaker, in einem Aufsatze über das Pferd in der Norske hist. Tidskrift ausdrücklich gesagt: man muss sich hüten seinen Milcheimer so zu tragen, dass das Pferd hineinsehen kann. Geschieht es, so wird die Milch unbrauchbar. Meines Wissens steht dieser Zug ganz vereinzelt da, es ist nicht leicht etwas darüber zu sagen.[3])

Dass Schlangen die Zauberkraft des bösen Blicks besitzen, ist wohl allgemeiner Volksglaube. Die Schlange hat eine solche Macht in ihren Augen, dass sie durch ihren blossen Blick Vögel anziehen kann. Viele haben es gesehen und erfahren, dass die Schlange mit offenem Rachen liegt, während der Vogel in immer kleineren Kreisen um sie fliegt, bis er am Ende jämmerlich schreiend in den Schlund der Schlange hineinfliegt. Ja, einige wollen wissen, dass der Vogel gleich zu singen angefangen habe, als die Schlange getötet wurde.[4])

Ob die strahlenden Augen an den Schwanzfedern des Pfauhahns im nordischen Volksglauben wie anderswo[5]) Unheil mit sich führen, ist mir unbekannt.

Ich gehe jetzt auf eine Gruppe ganz fabelhafter Tiere über, unter denen der Basilisk, durch die allgemeine Verbreitung der Sagen über

1) Nyland IV, 88 (Finnland).

2) Folkevennen XI, 454. 265. Liebrecht, Volkskunde, 334. 180. Aasen erklärt „klumsa“ von Menschen: sprachlos machen, von Tieren, ein solches am Beissen hindern.

3) S. 19 im Sonderdrucke, Kristiania 1871.

4) Folkevennen XI, 474. 479 (N.).

5) Vgl. Revue de trad. pop. I, 47. II, 195. VI, 473.

ihn, obenan steht. In einer Mettonne oder aus einem Hahnenei entstanden, tötet er alle, die er anblickt. Sieht einem ein Basilisk in die Augen, wird man gebunden, kann sich nicht fortbewegen, weder Hand noch Fuss rühren, darum muss man sich dem Tiere immer von hinten nähern. Oder es heisst gar: sobald der Basilisk eine Person ansieht, fällt sie augenblicklich um; oftmals wohnt das Tier im Brunnen, und geschieht es, dass die Frau beim Wasserschöpfen hinunterblickt und vom Basilisk gesehen wird, sinkt sie tot nieder. Sieht er aber sein eigenes Bild, in einem Spiegel z. B., so muss er sterben, darum ist es immer das sicherste, dass der Brunnenreiniger, ehe er hinabsteigt, sich mit Spiegeln umhängt.[1]) Aus Schonen wird ähnliches berichtet.[2])

Zu der greulichen Sippe dieses Ungetüms gehören noch ein paar wundersame Gestalten aus Island. Zuerst nenne ich den Skoffin, welcher wohl am nächsten dem Basilisk entspricht. Nach einigen ist er aus dem Hahnenei entstanden, nach anderen, wie mir vor einigen Tagen ein Isländer erklärte, ein Bastard von einem Kater und einer Füchsin. Alles was dieses Untier anblickt, sinkt tot um. So geschah es einmal auf Island: der Kirchendienst war vorüber und die Versammelten gingen auseinander, aber alle, die zur Thür hinaustraten, fielen tot um. Der Pastor wusste Rat. Nachdem er einen Spiegel an eine lange Stange festgemacht hatte, streckte er, selber innen stehend, die Stange mit dem Spiegel aufwärts, damit der oben im Kirchturme sitzende Skoffin sein eignes Bild sehen möchte und sterben. So wurden die Menschen gerettet. Sein nächster Verwandter ist Skuggabaldur, Bastard eines Fuchses und einer Katze, auch ein scheussliches Ungetüm („skrýmsli“, „meinvættur“), das alles Lebendige durch seinen Blick tötet. Der dritte aus diesem Geschlechte ist der Urđarköttur, der mit einer Leiche auf dem Kirchhofe begraben, dort drei Jahre unter der Erde zugebracht hat; sein Auge ist auch so böse, dass niemand weder Mensch noch sprachloses Tier seinen Blick ohne zu sterben aushalten kann. Die beiden letzten Untiere können nur mit Silberknöpfen erschossen werden.[3])

Unter den fabelhaften Tieren sei noch der Lintwurm genannt; alles was er anblickte, starb.[4]) Aus dem nördlichen Norwegen ist der Weisswurm („Hvidorm“) wegen seines bösen Blickes berüchtigt, d. h. wenn er eine Person ansieht, ehe dieselbe von dem Wasser, worin der Wurm lebt.

1) Kristensen, Sagn II, 226. 214. 216; Folkeminder III, 81. 113. IV, 61. 80. 81. Thiele, Folkesagn II, 300; vgl. Pitrè Usi IV, 471. 86; Plinius, Hist. nat. VIII, 33; Mélusine IV, 571. V, 16.

2) Hazelius VI, 27.

3) Arnason, Thjodsögur I, 613; Urdarköttur soll sonst der Name der wilden Katze, felis catus, sein: Skuggabaldur ist von dem isl. Dichter Matth. Jochumsen als Name des Teufels benutzt. Zu dieser Sippe dürften aus Frankreich ein Drache (dragon) und ein Meertier, halb Pferd, halb Schaf gehören (Bosquet, Normandie, S. 206. 216, ebenso der Catoblepas des Plinius (Hist. nat. VIII. 32), welche alle durch den Blick ihrer Augen Unheil anrichten.

4) Kristensen, Sagn II, 179. 11.

getrunken hat; man wird dann wahnsinnig. Hat man aber aus dem Wasser getrunken, ist er machtlos.[1]) In Schweden sagt man von einem Menschen, der wegen eines bösen Auges verdächtig ist: „han glor som än åmma!"[2]) (er glotzt wie eine Omme). Es ist schwer bestimmt zu sagen, welches Tier die Omme ist; mir ist vor Jahren die Larve einer Sfinx Ligustri mit Furcht und Beben gezeigt. Andere zeigen als solche verschiedene zottige Larven. In Schweden fürchtet man ihren Blick, doch auch wie bei uns ihren Hauch. Der „Blåseorm", der Wurm, welcher bläst, vermag Gift durch sieben Kirchenmauern zu blasen, nicht aber durch ein einzelnes Paar von gestrickten Strümpfen.[3])

9. Also die, welche das böse Auge haben, Menschen, phantastische Gestalten des Volksaberglaubens, Tiere, stören, verderben, töten; niemand entgeht dem unheilvollen Einflusse ihrer Blicke; am meisten werden Kinder und junge Tiere davon angegriffen, doch auch dann und wann ältere. So wird von einem hartherzigen Gutsbesitzer erzählt, dass er bei einem armen Manne Auspfändung veranstaltete. Das alte Weib im Hause bat, dass sie zum Fenster getragen werden möge, damit sie den Gutsbesitzer sehe. Es geschah, und sobald er von ihrem Blicke getroffen war, rief er zu seinem Knecht: „Meine Beine sind gebrochen, setze mich in den Wagen!"[4]) Auch werden Braut und Bräutigam vermahnt, vor dem Altar dicht nebeneinander zu stehen, damit nicht böse Augen zwischen ihnen sehen mögen und Zwietracht verursachen.[5]) So wird auch in Schweden gesagt: wenn böse Augen oder eine schwangere Frau (!) eine Wunde ansehen, könne dieselbe nimmer geheilt werden.[6]) In Verbindung hiermit führe ich an, dass der Schmerz geschlachteter Tiere durch das böse Auge verlängert wird. Auf einem Gehöfte waren die Leute mit dem Schlachten einer Kuh beschäftigt, das Tier lag gebunden auf der Erde, die Hausfrau hatte das Messer in ihrer Hand bereit zum Stechen, als die alte Hexe hinzutrat. Die Frau stach ein Mal nach dem andern, aber kein Blut kam, und sie war wegen der Leiden des Tieres ganz unglücklich. Eben als die Hexe wegging, kam ein alter Bettler zur Thür herein und da er hörte, was los war, nahm er das Messer, wetzte es ein paar Mal, und als die Frau wiederum stach, strömte das Blut wie aus einer Schleuse hervor. Der Bettler wurde durch Butterbrot und Schnaps für seine Hilfe belohnt.[7])

1) Hagemann, Blandt Lapper og Bumänd, S. 57.

2) Cavall., Wärend I, 336 (S.).

3) Mein Jütisches Wörterbuch unter blåseorm und omme; vgl. Pomm. Volkskunde VII, 164. Die Kreuzotter rühmte sich: „Ich beisse durch Eisen und Stahl!" Gott aber sagte zu ihr: „Du sollst nicht einmal durch einen Wollfaden beissen!"; sieh unsre Zeitschrift IX, 212.

4) Kristensen, Sagn IV, 201. 678.

5) Nyland IV, 24 (Finnland).

6) Aminson VIII, 109 (S.); sieht ein Mensch mit bösem Blicke eine offene Wunde, heilt sie nimmer, Cavall., Wärend I, 376 (S.).

7) Aminson V, 103. Kristensen, Folkeminder III, 258. 340.

Wenn man aus seinem Bette aufsteht, muss man genau aufpassen, dass die Bettdecke über die Lagerstätte gelegt ist, damit sie kein schielendes Auge sehen möge. Einst kam eine alte böse Frau zu Besuch. Es wurde bemerkt, dass sie an das Bett tretend, die Decke hob und hineinsah. Niemand wagte, sich in das Bett zu legen. Da kam es einem ein, die Katze zu nehmen und sie ins Bett zu legen. Gleich wurde die Katze krank, schlich sich einige Zeit elend herum und starb.[1])

Aber, wie schon früher bemerkt, Kinder und junge Tiere sind für die Macht des bösen Blicks besonders empfänglich. Wird ein Kind „übersehen“, erkrankt es an den Skropheln; wird es unruhig, so hat ein Weib mit bösen Augen die entblösste Brust der säugenden Mutter gesehen. Von einer alten Frau wird gar gesagt, dass alle neugeborene Kinder, die sie ansieht, in kurzem sterben. Ein Kind, das von bösen Augen verzaubert war, konnte gar nicht geheilt werden, weil es alt genug war, um ein Vaterunser hersagen zu können. Am sichersten ist, den Fremden, der zufällig in eine Stube tritt, wo sich ein Kind aufhält, zu bitten, das Kind anzurühren, damit es nicht von seinem Blicke an Skropheln erkranke.[2])

In meinen ersten Predigerjahren, in den Fünfzigern des 19. Jahrhunderts, geschah es einmal, was zu der Zeit keine Seltenheit war, dass es uns unmöglich war, zu buttern. Alle Mittel wurden versucht, alles vergebens. So kam eines Abends der Grossknecht zu mir, um sich Erlaubnis, einen „klugen Mann“ zu holen, zu erbitten. Im Gespräche erfuhr ich, dass es Menschen gebe, welchen die Bauern nimmer ihres bösen Blicks wegen in ihre Ställe zu treten erlauben. In späteren Jahren habe ich dasselbe mehr als einmal bei Nachfragen erfahren. Wenn solche Personen in den Stall hineinkommen, die Kühe ansehen oder gar befühlen[3]), werfen die Kühe ihre Kälber oder verlieren ihre Milch, oder es wird unmöglich zu buttern. Beispielsweise kann erzählt werden, dass eine Bettlerin vor Jahren in ein Gehöft hineintrat. Missvergnügt mit ihrem Almosen, sah sie im Weggehen in den Stall hinein, am nächsten Tage war jedes Tier krank.[4])

1) Thiele, Overtro No. 192. Kristensen, Sagn VII, 355. 1334.

2) Kristensen, Sagn VI, 276. VII. 138. 483. 274; Folkeminder VI, 255. 30. Sundblad, Gammeldags Seder och Bruk[2], 382. Vgl. Müllenhoff, Sagen, 212, „kleine Kinder hütet man vor ihrem (der Hexen) Blicke“. Henderson, Notes on the Folklore, 187, „when a child pines or wastes away the cause is commonly looked for in witchcraft or the evil eye“, vgl. Ons Volksleven IV, 9. 16; wenn Personen mit schwarzen Augen oder ein Scharfrichter ungetaufte Kinder oder Jungvieh anblicken, werden sie unruhig oder krank, Urquell VI, 65 (Pommern).

3) Kristensen, Folkeminder IV, 398. 562; vgl. P. de Mont, A. de Cock, Volkskunde VII, 7, „men wachte zich wel het vee aan verdachte lieden te toonen . . . vooral op kinderen, varkens en rundvee hebben zy het gemunt“.

4) Feilberg, Fra Heden, S. 50. Kristensen, Sagn VII, 212. 732. 743; „wenn eine gut milchende Kuh plötzlich aufhört Milch zu geben, so ist sie . . . verhext, sei es bloss durch den bösen Blick einer ungünstigen Nachbarin“, Blätter f. Pomm. Volkskunde VII, 24. 15. 21; „some persons eies are very offensive . . . . 'Twas reported of one in N. W. that he

Wenn das alte Weib auch nicht gerade Unheil anstiften will, so vermag es doch durch seinen Blick allerlei Schabernack zu thun. Von einem solchen wird erzählt, dass es Kühe auch mitten im Winter durchgehen machen konnte. Viele sahen, als das Weib einst eine Kuh anblickte, dass diese ihren Schwanz erhob und weglief. Einst kamen ein paar Männer mit Ochsen gefahren und traten bei der Alten ein, sie waren etwas besoffen und mögen grob mit ihr gescherzt haben. Auf einmal trat sie zum Fenster: „Was ist mit Euren Ochsen los? sie laufen ja über alle Felder!“ So war es, und die beiden Männer hatten vollauf zu thun, die Ochsen wieder einzufangen.[1]) Hier führe ich an, was von den Hebriden erzählt wird, dass eine Person im Besitz des bösen Auges so scharf die Pferde eines pflügenden Mannes anstarrte, dass sie ganz machtlos stehen blieben und umfielen, ohne imstande zu sein, sich wieder aufzurichten.[2])

Die Ferkel sind durch das Auge übelwollender Menschen allerlei Krankheiten ausgesetzt. „Wir hatten einst das schönste Ferkel und die Frau bemerkte eben: „Käme die Hexe doch nicht es anzusehen!“ Sie kam aber am nächsten Sonntage, süss und kriechend in ihren Worten, wie gewöhnlich. Das Ferkel stand aussen im Hofe, und sobald es von ihr entdeckt wurde, trat sie zu ihm hin, strich es längs dem Rücken: „Wie ist das Ferkel doch gross und fett!“ Von dem Tage an stand das Ferkel auf seinen Beinen nicht mehr, liegend frass es, und wir mussten es bald schlachten.“[3]) Es giebt mehr solche Geschichten. Ein Bauer hatte auf dem Markte zu Viborg ein Ferkel gekauft. Nach Hause gekommen, zog er es aus dem Sacke, das Ferkel war aber ganz toll, wollte immer aufwärts, ja, gar auf den Boden hinauf. Eine „kluge Frau“ wurde um Rat angegangen, sie sagte gleich, dass jemand das Tier mit bösen Augen angesehen hatte. Das war richtig; ein Mann auf dem Markte hatte in den Sack hineingeblickt. Dem Ferkel wurde etwas eingegeben und es wurde wieder gesund.[4]) In Farsö ist ein „kluger Mann“, der ein grosses Vertrauen unter dem Volke besitzt, er ist ein ganz ausgezeichneter Helfer, wenn jemandes Ferkel „übersehen“ worden sind. Ist das der Fall, so stehen ihre Haare verkehrt, sie schreien ohne Unterlass, können alles.

---

had such urentes oculos, that he bewitched his owne cattel, sit fides pene“, Aubrey, Remaines of Gentilisme (1881), S. 80; „in the Highlands if a stranger looks at a cow, the common people think that the animal will waste away from the evil eye“, Ch. Notes, Folklore, S. 257; „some are of so venomous a constitution . . . that they pierce and kill . . . whatever creature they first set theyr eye on in the morning: so was it with Walter Grahame, who killed his own cow . . . and shot a hair with his eyes . . . such was the infection of ane evill eye“, Kirk, Commonwealth of Elves (1893), S. 54; „the evil eye is still cast upon horses and cattle and even upon children“, J. of Amer. Folkl. VI, 66 (Isle of Man), vgl. Henderson, Folklore, 189.

1) Kristensen, Folkeminder VI, 179. 248.

2) Folklore IX, 90.

3) Wigström, Folkminnen I, 142 (S.).

4) Kristensen, Sagn VII, 213. 739 (D.).

was man ihnen vorgiesst, auffressen und werden doch nie satt. Der Kluge schreibt ein Rezept, hängt dem kranken Tiere einen Zettel in einem kleinen ledernen Beutel um den Hals und sie genesen.[1])

Ein paar Bemerkungen noch und ich bin mit den Tieren fertig. Der Bettler setzt seinen Stab vorwärts und glotzt des Bauers Hund mit grossen Augen an und er geht unberührt am Tiere vorüber.[2]) Sofern die Gänse in der Begattungszeit durch böse Augen angesehen werden („slemsės"), steckt man in einen Federkiel des Gänseflügels eine Nähnadel und alles wird wiederum gut.[3])

10. Ich komme jetzt auf verschiedene Arbeiten, die in des Bauers Heimat häufig vorfallen. Ganz im allgemeinen kann gesagt werden, dass, wenn einer von denen, die den bösen Blick haben, irgend eine Arbeit ansieht, sie missraten wird.[4])

Zuerst das Brotbacken. Nimmer muss man einem Fremden in den Ofen zu sehen erlauben, so lange der „schwarze Mann" nicht ausgejagt ist, d. h. so lange der Ofen nicht zu glühen angefangen hat. Geschieht solches, wird das Brot missraten.[5]) Es sollte einst auf einem Gehöfte im Kirchspiel Lime (D.) für die vorstehende Beerdigungsfeier gebacken werden. Alles ging schön in Ordnung, der Teig war gegoren und die Brote sollten eben in den Ofen gesetzt werden, als ein altes Weib zur Thür hereintrat. Sie sah die Brote an, strich mit ihrer Hand über sie hin, „nun wünsche ich Euch Glück", sprach sie, „zu der Arbeit!" und die Leute meinten, sie habe dadurch die Brote „versehen". Gewiss ist, dass die Brote schön aussahen; als sie aber aus dem Ofen genommen wurden, waren sie ganz klitschig und ungeniessbar; sie mussten ein neues Gebäck versuchen, und da die Alte sich wieder einstellte, wurde vor ihr die Thür geschlossen.[6]) Es ist jetzt zu verstehen, dass man nimmer ein Brot mit dem angeschnittenen Ende gegen die Ausgangsthür liegen lassen darf; es könnte von bösen Augen gesehen werden, wodurch das Gebäck seinen Nahrungswert verlieren würde.[7])

So darf auch kein Fremder in die Küche, wenn die Hausfrau mit Bierbrauen beschäftigt ist, zugelassen werden. Es ist geschehen, dass eine Hexe bei dieser Arbeit eingetreten ist, das Bier wurde von Ungeziefer

1) Kristensen, Folkeminder VI, 159. 226 (D.); vgl. Folklore VIII, 118: „people said, she had the evil eye and if she looked evilly at somebody's pigs, then the pigs would fall ill and die" (Suffolk).

2) Kristensen, Sagn VI, 345. 955.

3) Thiele III, No. 289.

4) Cavall., Wärend I, 376 (S.).

5) Thiele III, No. 233. Kristensen, Folkeminder VI, 294. 413. J. Kamp 171, 57.

6) Kristensen, Folkeminder VIII, 292. 502; Sagn VII, 212, 736. 74, 246, vgl. Blätter f. Pomm. Volkskunde III, 185: „rührt eine Frau den Kuchen ein, so darf niemand dabei zusehen, sonst gerät der Kuchen nicht."

7) Thiele III, No. 184.

erfüllt, lief in der Bierkufe umher und war ganz ungeniessbar. Wo man das böse Auge fürchtete, wurde die Kufe sorgfältig mit einer Decke verhüllt; da war das Bier geborgen; sonst konnte das Bier, so wird bestimmt versichert, obenaus überkochen.[1])

Ganz besonders scheint das böse Auge dem Buttern und allem, was dazu gehört, gefährlich. „Niemand darf in den Milcheimer in der Zeit zwischen dem Melken und dem Seihen der Milch der bösen Augen wegen sehen. Meine Mutter erlaubte niemand in die Gelte zu blicken“, erzählte eine Bauernfrau. Ausserdem wird behauptet, man müsse genau darauf achten, wenn eine Kuh, die eben gekalbt hat, das erste Mal gemolken werden soll, dass man geschwind eine Schürze über den Eimer wirft, damit böse Augen das erste Mass Milch nicht sehen, die Zitzen der Kuh werden sich dann gesund halten. Im grossen Ganzen kann gesagt werden, dass man keinem Fremden erlaube in den Milchkübel zu blicken und bei Melken, Seihen, Buttern anwesend zu sein.[2]) Dem Angeführten entsprechend heisst es aus Norwegen, dass, wenn der Kübel über den Hofraum getragen wird, deckt man ihn mit einer Decke zu oder mit einem männlichen Kleidungsstücke, Kittel, Hose, Schurzfell u. s. w.[3])

Wo es dennoch geschieht, dass jemand unversehens, wo gebuttert wird, eintritt, muss er über die Thürschwelle hineinspringen, damit er die Butter nicht wegnehme.[4]) Im Kirchspiel Kjermind (D.) war eine alte Frau, Kok-Stine genannt, die so ungewöhnlich dick war, dass man sie leichter rollte als schob. Sie ging überall hin Milch betteln, und niemand durfte ihr Milch- oder Buttergefäss anzublicken erlauben. „So stand ich“, erzählte die Bäuerin, „eines Tages mit Buttern beschäftigt, da die Mutter ausrief: „Da kommt ein böses Weib, achte darauf, dass es nicht ins Buttergefäss hineinblicke!“ Ich hatte mich doch nimmer um solches gekümmert und blieb ganz ruhig bei meiner Arbeit. Die Alte trat ein, erhielt ein bisschen Milch, stand einen Augenblick uns anblickend da; am Ende trat sie ans Buttergefäss hin: „Ich muss wohl ein wenig das Gefäss anfassen, dass ich nicht, wie du wohl fürchtest, deine Butter wegnehme!“ Sie wusste ja genau, was man von ihr glaubte, stampfte ein paar Mal mit dem Butterstiele, womit sie die Butter von sich schob und konnte uns nichts nehmen. Ich erhielt auch Butter augenblicklich.“[5])

1) Kristensen, Sagn VII, 74, No. 246; 212, No. 735. 737; Folkeminder IX, 78. 773.

2) Kristensen, Folkeminder VI, 291. 376; Sagn VII, 302. 1145. J. Kamp 212, 188; vgl. Gr. Myth. III⁴ 451. 503: zum Kuhmelken lasse man niemand Fremdes in den Stall.

3) Liebrecht, Volkskunde 318, 45, vgl. Wuttke, Aberglaube, No. 706: Trägt man ein Milch- oder Buttergefäss, leer oder gefüllt, über die Strasse, so bindet man eine Schürze darüber oder bedeckt sie sonstwie, weil sonst böse Leute hineinsehend es behexen oder der Kuh die Milch nehmen können; No. 709: Die Butter darf man nur verdeckt über die Strasse tragen, sonst kann ihr etwas angethan werden.

4) Kristensen, Folkeminder VI, 291. 377.

5) Kristensen, Folkeminder VI, 181. 251; Sagn VII, 212, 736; vgl. Bartsch, Sagen II, 136. 599: Wer schielt, „kein gut Auge hat“, darf nicht beim Buttern zugegen sein, sonst

Es folgt hieraus auch, dass alle Gerätschaften, die zum Buttern gehören, wenn sie nicht benutzt werden, so hingestellt werden müssen, dass sie niemand sieht, denn alles kann durch Hexen verzaubert werden, wogegen man nichts vermag, ohne alles von neuem wieder anzuschaffen.[1]) Natürlich kann man sich, wenn man solches versteht, an der Hexe rächen: ist es unmöglich vom Rahme Butter zu erhalten, wird eine Tasse voll über das Feuer gesetzt, darin entdeckt man das Bild der Hexe, die mit bösen Augen den Rahm ansah.[2]) Kennt man den Übelthäter, so hat man Mittel genug ihn zu strafen.

Es giebt auch andere häusliche Arbeiten, die durch das böse Auge vernichtet oder wenigstens gestört werden können. In alten Zeiten (es ist mir solches aus der Kindheit erinnerlich) benutzte man kleine eiserne oder thönerne Lampen mit Unschlitt oder Thran gefüllt und mit Docht vom Marke einer Binsenart (Juncus conglomeratus oder effusus), die von dem Boden herabhängen. Bei festlichen Gelegenheiten wurden Lichter gegossen. So geschah es einmal, dass sie in Dagbjärg (D.) mit dieser Arbeit beschäftigt waren, die Mutter hatte ein kleines, thönernes Butterfass, das aber zum Lichtergiessen nicht zu brauchen war, dazu war immer ein hölzernes Butterfass, das nachher rein gemacht werden konnte, nötig. So waren denn die Leute mit dieser Arbeit im vollen Gange, der geschmolzene Talg im Butterfass, in welchen die Dochte getaucht wurden, und der Talg hatte begonnen die Dochte wohl anzufassen, da trat ein Mann aus Engedal hinein, sah die Arbeit an und verliess uns wieder. Jetzt war es aber mit dem Lichtergiessen vorüber, der Talg sammelte sich in Klumpen an den Dochten, nichts war zu thun, wir mussten alles wieder abkratzen und von vorn anfangen, dann erst wurden wir damit fertig.[3])

Dass Hexen durch ihren bösen Blick ein Gewebe in Unordnung bringen können, ist schon besprochen worden.[4])

Im Jägeraberglauben hat das Auge auch eine Rolle gespielt; bei uns ist davon nur wenig aufgezeichnet worden. Wollten die Jäger ohne den alten Schützen auf die Jagd gehen, war es ihm immer genug, ehe sie den Edelhof verliessen, sie anzusehen, sie würden dann höchstens einen einzigen Fuchs den ganzen Tag schiessen können.[5]) Ein Jagdgewehr kann „gebunden"

---

bekommt man keine Butter; sieh noch Wuttke No. 708. Folklore Journal VII, 281: she cast a quick glance on the churn and without speaking another word, rushed from the house. The cream was churned all that day into night and all the next day, but no butter was got (Skotl.); Mélusine V, 295 aus Schottland, Frankreich, Pendschab; Black, Folk Medicine, 22 (Schottl.).

1) J. Kamp 211. 187.

2) Skattegr. X, 28. 61.

3) Kristensen, Folkeminder VIII, 291. 499.

4) Vgl. Aminson VIII, 110.

5) Kristensen, Sagn VI, 245. 724 (D.), vgl. Folklore II, 244 (Finnland).

werden, wenn jemand, mit der Hand seine Geschlechtsteile anfassend, das Gewehr, womit ein anderer zielt, starr anblickt, dann geht der Schuss nicht los.[1]) Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Fischfang; sieht ein böses Auge das Netz, wird nichts gefangen.[2])

Und Hexen können noch mehr Böses ausrichten. Es war die Yacht Helgesen, die nach Island bestimmt schon mehrere Tage fertig zur Abreise lag. Jeden Morgen kam aber ein altes Weib, das man als Hexe ansah, aus ihrer Thür und betrachtete eine Weile das Schiff, was ja genug war, um Unglück über dasselbe zu bringen. Das Schiff musste am Ende fort, obschon das Weib auch am Tage der Abfahrt es mit ihren bösen Augen angestarrt hatte. Nimmer wurde von ihm später gehört, es ging, wie man sagt, mit Mann und Maus unter.[3])

11. Auch an leblosen Gegenständen vermag das böse Auge seine Marke zu hinterlassen. Ein Weib, das im Verdacht eines bösen Auges war, kam einst zu dem „Klugen", Christen Spielmann. Einer Hexe kann auch etwas übel geraten. Um sicher zu gehen, brachte er sie dazu, in einen Spiegel zu sehen. Da sie wieder ihre Augen wegkehrte, fanden sich an der Oberfläche zwei dunkle Flecke, die man vergeblich wieder abzuputzen versuchte.[4])

Ein ergötzliches Beispiel der Macht des bösen Auges aus der Heimat unserer alten Stammgenossen in Yorkshire muss mir erlaubt sein, mitzunehmen. Im 19. Jahrhundert wurde ein Yorkshire-Farmer als schuldig am Absterben eines Birnbaumes angesehen. „Sieh mal, Herr!" sagte der Erzähler, „sieh mal den Birnbaum dort! Vor wenigen Jahren war es ein grüner, fruchtbarer Baum. Es ist aber die Sitte des Besitzers, dass er jeden Morgen, sobald er seine Thür öffnet, den Baum dort ansieht, damit er keinen vorübergehenden Fremden anblicke, und jetzt, sehen Sie, der Baum ist gestorben."[5])

Ja, sonderbar genug! während in Dänemark der Glaube an den bösen Blick auch in den finstersten Winkeln kaum zu finden sein möchte, wird aus England behauptet, dass derselbe bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts auch unter Gebildeten sich erhalten habe. Geschah es doch, dass wenn Mr. Hawker, ein Geistlicher, einem Menschen mit einer besonderen Pupille, zu einer Zeit licht und hell, zu anderer durch ein Häutchen ver-

---

1) Kristensen, Folkeminder IX, 75. 793.

2) Säve, Hafvets Sagor, 20.

3) Kristensen, Sagn VII, 218. 742.

4) Kristensen, Sagn VII, 213. 740—41 (D.).

5) Black, Folkmedicine, 22. Hartl. u. Wilkinson, Folklore, 69; vgl. Folklore VIII, 11: „If you plant a tree or trees, and you are very anxious that they should thrive . . . you must not look out of the window at them on an empty stomach. There is a blasting influence in your eye . . . the explanation is: a hungry man looking on the trees, they thereby become sympathetically starved.

dunkelt, oder mit einer doppelten Pupille mit zwei Ringen (ringed twice) oder mit dem linken Auge grösser als dem rechten, begegnete, er nimmer vergass, den Daumen in die bekannte Stellung zwischen dem Zeige- und Langfinger, um dem Übel abzuwehren, zu setzen.[1]) Ich kann mir auch nicht eine Mitteilung aus Schottland versagen: viele Personen, besonders rothaarige Weiber haben den bösen Blick; alle Tiere, die Esel ausgenommen, ja selbst Kinder werden dadurch geschädigt (blinked): sie zehren hin und sterben.[2])

12. Wie entgeht man der Einwirkung des bösen Auges? Alle abwehrenden Mittel sind gewiss den heilenden vorzuziehen. Man deckt entblösste Stellen seines Körpers zu. „Dem bösen Auge entgeht man am besten, wenn man seinen Hals mit einem Tuche zudeckt.“ Tritt eine verdächtige Person zur Thür herein, wirft man geschwind ein Tuch über das Kindlein oder man bedeckt sein Lager.[3]) Es entspricht dieses der pommerschen Sitte: man stelle die Wiege nie so, dass die Blicke der in das Zimmer tretenden Personen direkt auf das Kind fallen können.[4]) Wie man sich durch die Decke gegen das böse Auge wehrt, so kann eine Decke über die schädigende Person geworfen (wovon schon ein paar Beispiele gegeben sind), der bösen Wirkung steuern.

Wo man aber den bösen Blick fürchtet, wehrt man sich auf verschiedene Weise. Das südeuropäische „Fica“- oder „Hörner“-Zeichen kenne ich aus dem Norden durchweg nicht, ich habe wenigstens niemand angetroffen, der etwas davon wusste. Dagegen scheint man die rote Farbe als abwehrende zu kennen. Ganz deutlich sind die Mitteilungen jedoch nicht. Einer Bauernfrau, die sehr Bezauberung fürchtete, wurde von der vielberühmten „klugen“ Windbläsfrau der Rat erteilt, sie solle eine Brille, von welcher ein roter Faden hänge, tragen (D.). Aus Schonen heisst es, dass, wenn eine Kuh durch das böse Auge bezaubert sei, müsse man weisse und rote Korallen samt „Höllensamen“ unter das Pflaster des Standes im Stalle hinlegen; dann werde das Tier wieder gesund.[5]) Noch wird gesagt, dass, wenn eine geheime Hure die entblösste Brust einer schwangeren Frau oder eines neugeborenen Kindes sehe, erhalte das Kind „Hore-Skerfvan“ (Huren-Skropheln); darum tragen alle verheirateten Frauen nach alter Sitte Halsketten, wie man um den Hals eines Kindes

1) Black 22.

2) Folklore VIII, 16 (Innishoven).

3) Skattegr. VII, 51, 188. Kristensen, Sagn IV, 580, 09; 615, 18.

4) Urquell VI, 173.

5) Kristensen, Sagn VII, 229, 882—83. Wigström, Folkminnen I, 142, vgl. red coral was among the Romans, as among ourselves, tied round the neck of infants to protect them from the evil eye . . . A piece of red, worsted thread round the cows' tails . . . secured the cattle from the evil eye, Black, Folk-Medicine, S. 22. 112.

immer einen wollenen Faden bindet.[1]) Es fehlt hier, wie man sieht, die genauere Beschreibung des Amulets und der Farbe.

In der roten Farbe hat man seit dem Mittelalter oder wohl gar früher Hilfe gegen Krankheit und Schmerz gesucht; sie ist ja übrigens, sonderbar genug, durch Finsens Entdeckung des heilenden roten Lichtes bei Kinderblattern zu Ehren gekommen. Mit dieser Farbe mag auch das Holz der Eberesche in Verbindung stehen, und so erzählte ein alter Mann aus Jütland, dass sein Vater immer ein Stück Holz von einer wilden Eberesche aus Furcht vor den bösen Augen seiner Nachbarfrau in der Binde seiner Hosen eingenäht hatte.[2]) Ein sicheres Mittel ist auch der Hexe das Blut ablassen. Muss ich annehmen, dass jemand den bösen Blick habe, so thue ich am besten, wenn er mir auf meinem Felde entgegentritt, ihn zu schlagen bis er blute.[3])

Unter die Abwehrmittel gehört auch das Feuer. Eine Bettlerin, die mit der empfangenen Gabe unzufrieden war, kam am Stalle des Gehöftes vorüber, öffnete die Thür und starrte mit bösen Augen das Vieh an. Am nächsten Tage war jedes Stück Vieh krank. Da der Bauer gleich begriff, woran die Schuld lag, setzte er der Hexe nach und bewog sie für schönes Geld mit ihm zurückzukehren. Wieder am Hause angelangt, ergriff sie eine Feuerschaufel mit glühenden Kohlen angefüllt und stiess dieselbe mit solcher Gewalt in die Mäuler der Tiere, dass das Blut floss, wonach sie gleich wieder gesund wurden. Ist ein Mensch von bösen Augen versehen, so schlägt man mit Stahl und Stein Feuer über ihn. Ist ein Besuchender des bösen Auges verdächtig, kann es geschehen, dass man dem Weggehenden Feuer nachwirft (S.).[4])

Damit ein Kind auf keine Weise vom bösen Blicke versehen werden könne, muss man eine Katze über der Wiege schwingen, was so geschieht. Man erfasst die Katze an den Beinen, darnach schwingt man sie hin und her, bis man sie gewaltsam auf den Platz des Kindes in der Wiege hinabwirft. Es ist nämlich unmöglich auf andere Weise sie dort einige Augenblicke ruhig zu erhalten; das Kind ist dann sicher.[5])

Ist das Kind von einer Hure versehen worden und hat Skropheln bekommen, so wird es gesund, wenn man die erste beste Gelegenheit benutzt, ihr den Hintern des Kindes zu zeigen. Hiervon kann eine Geschichte erzählt werden. Ein Erwachsener kann vom Wolfsblick getroffen werden („blive ulvesét“), ein Kind vom Hurenblicke („blive skjögesét“), wenn die Hure des Kindes entblössten Kopf oder die Sohlen seiner Füsse oder die nackte Brust der Mutter sah. Am besten ist, wenn man in

1) Cavall., Wärend I, 378.
2) Kristensen, Folkeminder VIII, 265. 451.
3) Kristensen, Folkeminder IX, 13. 116.
4) Kristensen, Sagn VII, 214, 743. 733. Hazelius V, 37.
5) Kristensen, Folkeminder VI. 255, 31.

solchem Falle der Hure den blossen Hintern des Kindes zeigen kann. Ein betrogenes Mädchen wohnte mit seinem Kinde in einem Dörfchen Jütlands, und mit dem Wickeln des Kindes beschäftigt, entdeckte sie ausserhalb des Fensters ein berüchtigtes, etwas loses Weib. „Ach, was ist jetzt zu thun?“ sagte das Mädchen. Die alte Frau, die innen am Webstuhl sass, antwortete: „Gieb mir geschwind dein Kind!“ Dem eintretenden Weibe hielt sie den Hintern des Kindes entgegen: „Schau ihm mal zuerst in den blanken Arsch, nachher kannst du sein anderes Ende ansehen!“[1])

13. Jetzt komme ich zu den Heilungen, die auf verschiedene Weise herbeigeführt werden können. Eine Anweisung lautet: ist ein Kind „skjögesét“, so muss man, wo möglich, sich das Manns- oder Frauenhemd des Übelthäters ohne sein Wissen verschaffen, in diesem Hemde muss das Kind schlafen und wird dann wieder heil.[2]) Auch ist mir bekannt, dass ein solches krankes Kind mit der Hand eines Toten gestrichen worden ist.

Demnächst bespreche ich eine Reihe Mittel, die wohl unter die Vorstellung von einer bildlichen Wiedergeburt zusammengefasst werden können, obwohl auch der Gedanke an Abstreifen oder Überführung des Übels auf andere Gegenstände die Vorstellung mit beeinflusst haben mag. Ein Mittel, das mit kranken Kindern auch unter solchen Umständen benutzt wird, ist, das Kind lebendig zu begraben und wieder aus dem Grabe aufzunehmen, wodurch doch wohl ohne Zweifel ein Absterben und eine Auferstehung bezeichnet wird. Ein Paar von den ausführlichsten Gebräuchen führe ich an. Ist ein Kind durch den Blick einer Hure getroffen, schneidet man aus einem neuen Grabe drei Rasenstücke, stellt zwei lotrecht, das eine wagerecht über die beiden lotrechten, so, das ein Loch gebildet wird: Π. Das kranke Kind wird gewöhnlich nach Sonnenuntergang oder vor Sonnenaufgang nackt, den Kopf voran, mit der Sonne, schweigend, durch dies Loch dreimal gezogen. Ist dies vorüber, nimmt die Mutter ihr Kind, trägt es dreimal um die Kirche, die Kirchenthür jedesmal anrührend. Nach Hause gehend darf sie nicht durch das Pförtchen des Friedhofs gehen, sondern muss mit ihrem Kinde über die Umwallung klettern und zu Hause gekommen nicht durch die Thür gehen, sondern das Kind durch das Fenster hineinbringen. Ein einzelnes Rasenstück mit Loch an einer Kreuzscheide, wo die Felder von vier Eigentümern zusammenstossen, gegraben, kann auch gute Dienste thun.[3]) Andere äquivalente Mittel sind: das Kind durch ein Messgewand oder ein Kumtkissen zu ziehen. In einer Erzählung sagt der Kranke, dass er fühlte, als er durch das Kissen gezogen wurde, wie das Übel „unten aus ihm wegglitt“, und er wurde gleich gesund.[4])

1) Kristensen, Folkeminder VIII, 328, 658. Thiele III, No. 492.
2) Jydske Saml. III, 94.
3) Jydske Saml. I[2], 55. III, 94. Kristensen, Sagn IV, 580, 09.
4) Skattegr. VII, 39, 90. Kristens., Folkem. VIII, 328; vgl. unsre Ztschr. II, 81. VII, 42.

Noch andere Heilmethoden geben auf Getränke, die der versehene Mensch einnehmen muss, Anweisung. Ist jemand vom bösen Blicke getroffen, muss er zu einer Brücke, über welche gute und böse Menschen schreiten, hingehen und drei Tage nacheinander von dem fliessenden Wasser unter der Brücke trinken.[1]) Das lässt sich hören, schwieriger aber scheint das andere Mittel für gewöhnliche Menschen zu benutzen. Ist ein Kind von einem bösen Menschen versehen worden, pisst die Mutter in ihren rechten Schuh und lässt ihr Kind am Morgen dreier Donnerstage daraus trinken, so wird es gesund.[2]) In Schweden muss der linke Schuh der heimlichen Hure herbeigebracht werden, woraus das Kind trinken muss.[3]) Eine ausführliche Anweisung ist aufgezeichnet worden und lautet: „Ist das Kind vom Blicke einer Hure getroffen, so nimm einen Fingerhut voll Milch und mische einen Tropfen von deinem eignen Wasser darunter. Du musst dir demnächst den rechten Schuh dessen, welcher dir verdächtig ist, zu verschaffen suchen, gieb dem Kinde daraus an einem Sonntag- oder Donnerstagmorgen zu trinken, aber vor dem Aufgang der Sonne. Du musst zugleich das Kind an diesen drei (!) Morgen in einem langen weissen Tuche wägen. Ist das ausgerichtet, so knüpfe drei Knoten in ein Tuch und wirf es vor den Hund, nimm es wieder fort und lege es, wie es ist, unter die Füsse des Kindes, bis es am anderen Morgen wieder benutzt wird. In selbigem Kleide musst du den Hund an denselben Tagen wägen." Hier ist die Aufschrift dunkel, die Fortsetzung ist wohl auch ziemlich überflüssig, nur sei bemerkt, dass die Brust des Kindes zuletzt mit Pflaumen gerieben werden muss und mit einem Stück Papier von einem Zuckerhute gedeckt.[4])

Man kann auch von elbischen Wesen Hilfe erwarten, wenn man die Sache versteht. Hat ein loses Weib das Haus besucht und muss man Krankheit (Skropheln) fürchten, so geht man an die See und spricht dreimal zu der Seefrau (ihr Ruf ist ja eben nicht der beste): „Ich bitte um Wasser für mein krankes Kind als Heilmittel gegen Magenskropheln („Magskäver"), Gliederskropheln („Ledskäver") und alle Arten von Skropheln („Skäver"). Der Seefrau, verstehst du ja wohl, darf man nichts sagen, das anzüglich sein könnte.[5]) Hat man seinen Eimer gefüllt, so dankt man der Seefrau und badet das Kind im heimgetragenen Wasser; auch kann man ihm davon 9 Tropfen eingeben, weiss man nicht gewiss, an welcher Art Skropheln das Kind leidet.

1) Vgl. Folklore VIII, 92: draw water between sunset and sunrise from a stream crossing a public road, which has been passed over by the living and the dead (Schottl.), Mittel gegen dasselbe Übel.

2) Kristensen, Folkeminder VI, 364, 100 (D.).

3) Jonsson, Möre 7. Cavall., Wärend I, 402.

4) J. Kamp 366, 1119.

5) Man nennt darum nicht „Hurenskropheln".

Hat man nicht voraus versucht, das Kind gegen die üblen Folgen von loser Weiber Besuch zu schützen, indem man ein Loch in ein Dielenbrett in der Nähe der Thürschwelle gebohrt, mit Wasser von der Seefrau erbettelt, gefüllt hatte, so muss man solches thun, wenn man das letzte Mal Wasser gegen Skropheln bettelt. Man bewahrt in diesem Bohrloch so viel von dem Wasser auf, dass man dem Kinde davon dreimal 9 Tropfen eingeben kann.[1])

Giebt es inwendige Mittel, so giebt es auch auswendige, um die Macht des bösen Auges zu lähmen: man muss um 12 Uhr auf einem Kreuzwege drei Messerspitzen voll Erde aufsammeln, dieselben in einen Lappen eingenäht um den Hals des Kindes binden und es damit schlafen lassen. Man führt auch das Kind in der Mitternachtsstunde in die Kirche und bindet ihm Sand, dort vor dem Altar aufgesammelt, in einem Säckchen um den Hals.[2])

Nachträglich füge ich noch hinzu, dass in Schottland eine kleine, herzförmige Brosche nicht ungewöhnlich an einem der Unterröcke, meistens hinten, zur Abwehr des bösen Auges getragen wurde. Leidet ein Kind an einer zehrenden Krankheit, so wird das Übel oft der Macht des bösen Auges angerechnet. Vor Sonnenaufgang wird es zu einem Grobschmied von der 7. Generation gebracht und nackt auf den Amboss gelegt. Der Schmied erhebt seinen Hammer, als ob er auf das glühende Eisen schlagen wollte, führt ihn aber ganz leise über den Körper des Kindes herab. Ist dies dreimal gethan, wird das Kind von der Stunde an gesund. In dem nordwestlichen Schottland benutzt man unter solchen Umständen silbernes und goldenes Wasser. Ein Schilling und ein Sovereign werden ins Wasser, womit das Kind bespritzt wird, geworfen.[3]) Die Macht des bösen Auges bei einem Menschen wird, wenn man ihm nüchtern dreimal ins Gesicht spuckt, vernichtet.[4])

Eine vereinzelte Bemerkung, mit welcher ich nichts anzufangen vermag, sei endlich hinzugefügt. Es wird von Kristensen erwähnt, dass man, wenn eine Kuh eben gekalbt hat und das erste Mal gemolken wird, geschwind eine Schürze über den Eimer werfen muss, damit weder Sonne noch anderes Licht, noch böse Menschenaugen es treffen mögen.[5]) Wie das aufzufassen ist, weiss ich nicht. Ist die Sonne als Auge eines Gottes aufgefasst? Vgl. Grimm, Myth.[2] 665, Tylor, Anf. d. Civilis. I, 345. Ist dieser Fall damit zusammenzustellen, dass der Troll vom Auge der Sonne getroffen in Stein verwandelt wird, ein Motiv, das in nordischen Sagen und Märchen überaus häufig vorkommt?

1) Wigström, Folktro och Sägner, 135, 440. (S.)

2) Kristensen, Sagn IV, 580, 09. Skattegraveren VII, 39, 89.

3) W. Gregor, Folklore of the N. East of Scotland, S. 8. Henderson, Folklore of the N. Countries, 187.

4) Black, Folk-Medicine, 184.

5) Kristensen, Sagn VII, 302, 1145.

Indem ich hiermit schliesse, bleibt die Frage zurück: ist hier alles Phantasie und Einbildung, oder sollte eine Wirklichkeit, eine Realität dieser Vorstellung zu Grunde liegen? Einer meiner Universitätslehrer, der längst verstorbene Professor Forchhammer in Kopenhagen, trug in einer seiner Vorlesungen den Satz vor, das Volk nimmt richtig wahr, deutet aber die gemachte Wahrnehmung sehr oft phantastisch. Ist das wahr, wie ich glaube, so dürfte unter diesem Aberglauben eine wirkliche Observation von der Gewalt des scharfen Blicks eines Auges sich bergen. Bekannt genug ist es ja, dass man den bissigen Hund durch festes Anblicken fern von sich halten kann.

Es scheint ebenso eine allgemeine Wahrnehmung, dass Raubtiere und Schlangen eine gewisse Macht durch ihren Blick auf ihre Beute besitzen. Auch sind in den letzten Jahren unter den vielen Versuchen, die sich mit der Ergründung von Suggestion und Hypnotismus beschäftigt haben, Verhältnisse sehr sonderbarer Art entdeckt worden, die einigermassen erklären oder doch begreiflich machen können, wie das Volk eine Theorie wie die von dem bösen Blicke ausbilden konnte. Ist einmal ein solches Motiv heimisch im Volksglauben geworden, so wird es immerfort wuchern und neue Sprossen treiben. Das Schauspiel des norwegischen Dichters H. Ibsen, „Fruen fra Havet“ wird allen bekannt sein. Sie ist glücklich verheiratet, — auf einmal erscheint ein Fremder, sein Wesen, seine Stimme, besonders aber sein Blick lähmt, bezaubert sie, wie der Blick der Schlange das erschrockene Vögelein. Es dürfte von ärztlicher Seite mehr als eine Schrift, die Fascinationen dieser Art schildern, vorliegen; ich kann hier auf einen ähnlichen Fall, von Prof. Preyer in seinem Buche: Ein merkwürdiger Fall von Fascination (1895) geschildert, hinweisen. Seine Heldin heisst, wie Ibsens, Ellida, die mit einem braven Manne verheiratet ist. Hier erscheint auch ein Fremder, der sie mittels Drohungen, Heftigkeit, Stimme, besonders aber durch seinen Blick, den „Tigerblick“ bezwingt. So oft sie dieser Blick traf, wurde sie, obschon völlig wach, Automat, fahl, blass, ihre Gesichtzüge erstarrten, ihre Hände wurden kalt, das Reden wurde ihr schwierig. Mit eingedrückten Ellenbogen und vorgestreckten Händen folgte sie ihm wider ihren Willen — und doch liebte sie ihren Mann und ihr Kind.

Sollten nicht ähnliche Fälle, die einst wahrgenommen worden sind, bei primitiven Völkern den Glauben an den Zauber des bösen Blicks haben entstehen lassen?

Askov bei Vejen, Jütland.

(Die Beilagen folgen im 4. Heft.)

Kleine Mitteilungen.

Und wenn der Himmel wär Papier.

Reinhold Köhler hat in zwei Aufsätzen (wiederholt in seinen Kleineren Schriften III, 293—318) die dichterische Formel „Und wenn der Himmel wär Papier" in verschiedenen Gestaltungen und Anwendungen durch eine grosse Zahl von Litteraturen hindurch verfolgt. Ich gestatte mir hier einen kleinen Nachtrag zu geben, auf die Gefahr hin, dass das, was ich anzuführen habe, unter den Nachträgen Köhlers vorkommt, die sich seit dem Jahre 1892 in Budapest befinden und von dort nicht zurückzuerlangen sind (s. diese Zeitschr. XI, S. 95 f.).

Philipp Baldaeus behandelt in seinem Buche über Indien (Beschreibung der Ost-Indischen Kusten Malabar und Coromandel u. s. w., Amsterdam 1672) S. 467 ff. die zehn Verwandlungen oder Altare (skr. avatāra) des Gottes Viṣṇu. Seinen Bericht über den achten Altar, d. h. die Verwandlung des Viṣṇu in den Kṛṣna, schliesst er auf S. 550 mit folgenden Worten:

„Die Heyden bezeugen einhälliglich | wann schon das gantze Meer Dinten wäre | die gantze Erde Papier | und alle Einwohner in hundert tausend Jahren nichts anders tähten dann schreiben | tag und nacht | so wäre es nicht möglich | alle Wundertahten Kisna in Schriften zu verfassen | die er allein in Zeit von hundert Jahren verrichtet hat | in der dritten Weltzeit | Duapersinge genant | welche gewähret hat acht hundert vier und sechzig tausend Jahr."

Man beachte, dass bei Baldaeus nicht der Himmel, sondern die Erde als Papier gedacht wird. Vgl. dazu Köhler a. a. O. S. 298. 303f.

Die hundert tausend Jahre bei Baldaeus erinnern an die Tausende von Weltaltern in der Vāsavadattā des Subandhu: sieh Benfey bei Köhler S. 306f.; eine metrische Fassung der Vāsavadattāstelle habe ich mitgeteilt in der Gurupūjākaumudī (Festgabe zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum Albrecht Weber dargebracht von seinen Freunden und Schülern, Leipzig 1896) S. 39.

Zu der aus Baldaeus angeführten Stelle findet sich auf S. 550a folgende Randbemerkung: „Desgleichen wird von Christo Jesu auch bezeuget | Joh 21: 25. von welchem also diese Heyden ohne zweifel etwas müssen gehöret haben."

Die Stelle im Evangelium Johannis 21, 25 lautet: „Es sind auch viele andere Dinge, die Jesus gethan hat, welche, so sie sollten eins nach dem andern geschrieben werden, achte ich, die Welt würde die Bücher nicht begreifen, die zu beschreiben wären."

Wie Baldaeus, so giebt auch O. Dapper in seinem Buche: Asia | Oder: Ausführliche Beschreibung Des Reichs des Grossen Mogols Und eines grossen Theils Von Indien | Nürnberg 1681, S. 58ff. eine Darstellung der Verwandlungen oder leiblichen Erscheinungen des Viṣṇu. Diese Darstellung ist, wenn ich recht sehe, zu einem grossen Teile aus Baldaeus abgeschrieben. Den aus Baldaeus S. 550 angeführten Worten entspricht folgende Stelle bei Dapper S. 102 ziemlich genau:

„Und obgleich | wie die Brahminen bezeugen | alle Seelen zu Dinten | der ganze Erdboden zu Papier | und alle Innwohner 100 000. Jahr Tag und Nacht unausgesetzt schreiben würden | so wäre es doch unmöglich | alle Wunderwerke des Kisnas | die er in der Zeit seiner Regierung von 100. Jahren auf Erden verrichtet | zu beschreiben."

„Seelen" bei Dapper Druckfehler für „Seeen" (?).

Halle a. d. S. Theodor Zachariae.

Das Hänseln im Braunschweigischen.[1])

Seitdem die Gesangvereine sich auf dem Lande gebildet haben, hat man in den meisten Ortschaften von der alten Sitte des Hänselns abgelassen und giebt nur etwas zum besten, wenn man in einen Verein eintritt. Wo aber das Hänseln noch stattfindet, sind meist die früheren Bräuche aufgegeben, man begnügt sich mit Trinken und dem Gesange von Soldatenliedern. Das war früher anders. Man muss sich wundern, welch grosse Fülle studentischer Lieder auf den Dörfern bekannt gewesen ist:

Ich nehm' mein Gläschen in die Hand. (Der erste Vers dieses Liedes, das in den Breslauer Burschenliedern steht, fehlt auch im allgemeinen deutschen Kommersbuche).[2])
Lasset die feurigen Bomben erschallen.
So leben wir.
Der Papst, der fährt nach Rom. (Eine Umwandlung des bekannten Liedes vom Abt von Philippsbrunn.)
Ihr Brüder, wenn ich nicht mehr trinke.
Trinkt, Brüder, trinkt.
Ein lustiger Bruder weiss immer noch Rat.
Bald tanz' ich.
Europa hat Ruh'.
Sind wir nicht zur Herrlichkeit geboren?

In einigen Ortschaften sang man besondere Lieder. In Volkmarsdorf bekamen vor dreissig Jahren die Enken beim Hänseln, für das auch die Ausdrücke „Einkaufen, Bengeln und Hulligen" gebraucht wurden, einen Hut aufgestülpt, ein Glas Bier in die Hand, und dann sang man im Anklange an den Landesvater:

„Der tolle Hut,
Der steht dir gut,
Den thu ich dir aufsetzen
Und mich daran ergötzen.
Mein Bruder, sauf nur zu!
Ein Hundsfott, der uns schimpfen thut.
Die Hasen, die da laufen,
Die Burschen, die da saufen,
Die Mädchen, die da haben das Geld,
Die brauchen wir auf dieser Welt."

Darauf redete der Altknecht den Enken an: „Mein Sohn, wenn du auf Wache kommandiert wirst, musst du aussehen wie ein Bär, Rotz von der Backe, Haare unter dem Tschako, und als wenn du zehn Teufel gefressen hast zum vi zum vallera. Nun, mein Sohn, setz an! Aus, aus, aus!"

In Lamme ging man, nachdem in der Wirtsstube getrunken war, auf die Däle, auf die der Schlachtetisch gesetzt war. Auf diesen mussten sich die Enken einer nach dem andern mit dem Leibe legen, der Kopf wurde niedergehalten und sie kriegten die „Britze Bratze". Vorher aber begann der Altknecht zu singen und alle stimmten ein, indem sie die Mützen abnahmen:

„'rein, 'rein, 'rein!
Es fehlt der letzte Mann,
Der hat uns was zu Leide gethan,
Dafür soll er die Pritsche hân
Vom Hacken in den Nacken,
Dat Arschlock sall ne smacken!"

Wer sofort nach dem Gesange die Mütze nicht wieder aufsetzte, bekam die Pritsche wieder.

1) Vgl. R. Andree, Braunschw. Volkskunde, S. 236 und Braunschw. Magazin 1898, S. 197 und 1899, S. 31.

2) [Vgl. Hoffmann v. Fallersleben, Unsere volkstüml. Lieder. 4. Auflage von Prahl. Leipzig 1900. S. 139.]

In Gross-Dahlum, wo das Hänseln in früherer Zeit an dem 6. Januar stattfand, sang man neben dem Fürsten von Thoren auch:

„Hier sitzen die drei Könige mit ihrem Stern,
Sie fressen und saufen, bezahlen nicht gern.
Schneebellje Quadrille,
Charmante Margret,
Schöne Spielewerke
Und schöne Rarität.“

In Harvesse, wo man auch heute noch häufig gleich auf dem Felde beim Roggenmähen hänselt, indem man beim Mähen an dem zu Hänselnden vorbei und um ihn herum mäht, so dass er wie ein begossener Pudel in der Mitte steht, singt man:

„Ins versoffene Lager ziehen wir,
Da giebt es hübsche Mädchen, Wein oder Bier.
Unsre ganze Gesellschaft, die soll leben.
Das geschieht dem Herrn zu Ehren.
Der Herr soll leben vivat hoch.“

Wenn der Enke sein Glas Schnaps, den er selbst hatte holen müssen, ausgetrunken oder einen grossen Schluck aus der Flasche genommen hatte, sang der Chor:

„Dass du, mein Bruder, gut saufen kannst,
Das sieht man dir an der Nase an,
Du hast einen guten Meister gehabt,
Der dir das Saufen gelernet hat.“

In Rautheim, wo sich der Gehänselte am Schlusse mit den Worten bedankte: „Ik bedanke mik for de ganze Gesellschaft un den guen Willen“, stimmte man dreimal hintereinander das Lied an:

„Prost, Bruder, prost!
Morgen kommt der Trost.
Morgen kommt der Mann von Celle,
Bringt den Beutel mit dem Gelle,
Prost, Bruder, prost!“

In Engelnstedt sang man in der Weise des kirchlichen Absingens beim Hänseln einen Wechselgesang. Der Altknecht fing an und ein anderer antwortete:

„a) Peiter Christian, bist du nicht mein getreuer Knecht?
b) Was bin ich schuldig für den Rest?
a) Geh hin zu den Bauern und sag', sie möchten uns schicken ein Vergnügen.
b) Ja, die Bauern haben sich ganz anders bedacht und haben uns einen Pfennig mitgebracht, einen Pfennig, einen kling klang Glorius, zuerst Victorius.“ (Ob vollständig?)

Wurden die Enken mancherwärts zuletzt durch einen Pfuhl getrieben oder mussten sie durch eine Kiepe oder ein offenes Fass ohne Boden kriechen, wobei es an Schlägen nicht fehlte, so mussten sie in Söllingen durch ein „Hänghimme“ (Hemd ohne Ärmel) schlüpfen, in Wahrstedt aber schlug man sie beim Sprung vom Stuhle, auf den sie sich hatten setzen müssen, mit der Schaufel vor das Gesäss. Milder war man in Flechtorf. Dort zogen vier Bengel — der älteste hiess der Heerbengel — den zu Bengelnden über ein Bierfass, und es wurde mit dem Dreschflegel nicht der Enke, sondern das Fass geschlagen dass es dröhnte.

Wie die Enken, so wurden auch die Mädchen gehänselt, und auch heute noch geschieht es, z. B. in Eischott und Delligsen. Weitere Kunde habe ich nicht erlangen können. Wie sie aber vor vierzig Jahren etwa in Dibbesdorf eingeweiht

wurden, wenn sie zum erstenmale zum Melken auf die Weide kamen, so wird es auch anderswo gewesen sein. Hier fasste sie ein Mädchen unter die Arme und ein paar andere an die Beine, und dann wurden sie mit dem Gesässe auf die Erde gestuppt. In Eischott behandelt man sie zarter. Dort zieht man die Mädchen bei der Kindtaufe, wenn sie zum erstenmale Gevatter stehen, über den Tisch oder setzt sie auch nur sanft darauf. In Delligsen aber beschränkt man sich darauf, von den Mädchen, die erstmalig bei der Roggenernte thätig sind, ein „Einstandsgeld“ zu nehmen, das 25—40 Pfennige beträgt, wofür Bier oder süsser Schnaps gekauft wird.

In dem letztgenannten Orte werden auch die Frauen gehänselt. Wenn nämlich eine junge Frau zum erstenmale nach ihrer Verheiratung Kuchen oder Brot backt, so muss sie im Backhause den anwesenden Frauen eine Flasche Kirschschnaps zum besten geben.

Braunschweig. Otto Schütte.

Der Nikolausabend am Abersee im Salzburgischen.

In dem Thale, welches den Aber- oder St. Wolfgang-See umschliesst, sind mehrere kleine Gemeinden, deren Häuser ziemlich weit verstreut liegen. In diesen Gemeinden findet sich eine uralte Sitte, den Abend des Nikolaus-Tages (6. Dezember) durch einen Mummenschanz zu feiern.

Sobald es Nacht geworden ist, versammeln sich die Burschen einer Gemeinde bei einem aus ihrer Mitte, jeder bringt sich seine Vermummungsstücke mit, und unter Singen und Spässen wird das Ankleiden bewerkstelligt. Alte Pelzjacken werden umgekehrt, dass die rauhe Innenseite nach aussen kommt, andere hüllen sich in langhaarige Bock- oder Ziegenfelle, um sich selbst zum zottigen Untier zu machen, wieder andere binden vorn und hinten lange, mit Russ geschwärzte Schürzen um; dann werden Tiermasken aufgesetzt von den verschiedensten Sorten, ein Hirschgrind, ein Ochsenkopf, Gemskopf, Bock, Fuchs, Bär — alles muss Dienste thun, und je hässlicher, desto besser —, je scheusslicher der Kopfschmuck aussieht (den Perchten-Masken ähnlich), um so schöner wird er befunden. Um den Leib werden Stricke oder Ketten befestigt, daran bei dem einen oder anderen eine grosse Kuhglocke oder alte ungeheuere Schellen-Rollen hängen; die Hände werden geschwärzt, auch in umgekehrte Pelz-Fäustlinge gesteckt und auf solche und ähnliche Weise der Grossteil der Versammelten ausstaffiert. Diese bilden den Chorus oder Tross.

Der unvermeidliche Klaubauf ist ganz in schwarze Bockfelle gehüllt, hat eine Teufels- oder gehörnte Tiermaske auf dem Kopfe und trägt die schwersten Ketten, um recht rasseln zu können, in den Händen. Stöcke, Besenstiele, Mistgabeln oder dergleichen sind weitere Beigaben beim Chor.

Nun kommt die Hauptperson, der heil. Nikolaus. Dieser kleidet sich in lange, weisse Tücher nach Art des Priestergewandes, hat Inful und Stab gleich einem Bischofe. Das Gesicht ist durch eine ordentliche, anständige Larve gedeckt. Der heil. Nikolaus bekommt einen, manchmal auch zwei Begleiter in Gestalt von Hirten mit Zistel oder Tragkorb versehen, worin sich die Geschenke befinden, welche er, mit seinem Gefolge umherziehend, an die „Braven“ austeilt.

Eine Art Soldat oder Nachtwächter mit Hellebarde bewehrt, ist der Anführer des Zuges und zugleich derjenige, welcher Ordnung macht und Ruhe gebietet, wenn der Zug bei einem Hause ankommt.

Sobald das Ankleiden und Vermummen vollendet ist, begiebt sich die ganze Schar, denn es sind ihrer meist über 15—20 Köpfe, ins Freie und es beginnt der Zug, der durch einen Höllenlärm, durch Singen, Juchzen, Schreien, Pfeifen, Läuten, Schellen, Rasseln, weithin, ja durchs ganze Thal vernehmbar ist. Licht wird nicht mitgenommen.

Mit solchem Lärm und Gepolter wird nun von Haus zu Haus, aber nur in der eigenen Gemeinde, gezogen und vor dem Hause, wo Kinder sind, Halt gemacht; bei allen Fenstern hineingebrüllt und hineingesungen, bis endlich der Anführer Ruhe gebeut. Dieser stellt sich nun zur Hausthüre, pocht einigemale tüchtig an und spricht: „Vater öffne uns dein Haus, es kommt zu Gast Herr Nikolaus." Hierauf geht der Hausvater zur Hausthüre und antwortet den draussen Befindlichen: „Seid ihr brav und fein, lass ich euch herein" und öffnet von innen die Thüre.

In der Stube hatte sich längst, sobald man den Zug näher kommen hörte, Gross und Klein, Alt und Jung versammelt und im Kreise um den grossen Tisch enge aneinander gedrückt, insbesondere die Kinder, denen man den ruhigeren Eckwinkel einräumt. Aber auch die erwachsenen Töchter, Dirnen oder Dienstboten weiblichen Geschlechtes suchen sich hier Plätze zu erobern, um rückenfrei, d. h. rückensicher zu sein, weil sie sich vor dem „Gestohlenwerden" zu fürchten haben.

Jetzt wälzt sich der wilde Chor in die Stube, wo der Lärm nochmals von neuem ertönt, bis der Anführer Ruhe schafft.

Da tritt der Herr Nikolaus (Niglá) hervor und an den Tisch, schaut nach den Kindern und fragt diese der Reihe nach aus. Die kleineren lässt er das heil. Kreuz machen, andere das Vaterunser beten, oder er stellt Fragen aus dem Katechismus u. s. w. Ist dies vorbei, so werden die Kinder von seiner Hand mit Nüssen, Äpfeln, Lebkuchen, gedörrten Zwetschken und dergl. beschenkt, dann wünscht er Glück und Segen dem Hause und friedlich gute Nacht und wendet sich zum Gehen.

Ist der Herr Nikolaus zur Stubenthüre hinaus und sind junge Dirnen da, dann hält der Chorus seine Jagd und sucht die eine oder andere zu haschen. Das giebt nun ein Gelächter und eine Schadenfreude, wenn eine richtig erfasst und fortgeschleppt wird. Es geschieht der „Gestohlenen" auch nichts, als dass sie einige Minuten von den wilden Gesellen — die lauter Bekannte sind — mitgezerrt und dann wieder freigelassen wird; aber bis dieses geschieht, wenn es auch nur Augenblicke dauert, ist doch die Gestohlene schon überall berusst und angeschwärzt, kommt also wie ein Mohr in den Kreis ihrer Leute zurück, von denen sie nochmals recht ausgelacht wird, dass sie sich „nicht besser hat wehren mögen". Wehrt sich aber eine Dirne recht tapfer, am besten durch gegenseitiges festes Einhängen, so dass sie nicht von dem Kreise getrennt und zur Stube hinausgebracht wird, dann wird das wilde Heer tüchtig verlacht und verhöhnt. Auch lässt der Anführer nicht lange Zeit zum Raube, sondern drängt zum Abzug.

Draussen wird das Hausthor wieder geschlossen und der Zug johlt und jauchzet, schreit und lärmt fort in die dunkle Nacht hinein zum nächsten Hause, wo ein Besuch beabsichtigt und bis die Runde gemacht ist. Dann gehen die Burschen lustig auseinander, und am nächsten Sonntage unterhalten sie sich in der Schenke bei einem Kruge Bier über den Nikolaus-Abend und die dabei gehabten Abenteuer.

Salzburg. Gustav Zeller.

Sagen vom Rübezahl.

Die nachfolgenden Sagen wurden 1882 von dem damaligen Breslauer Studenten Ulrich Jahn auf einer Fusswanderung aus dem Munde der Erzähler aufgezeichnet und mir übergeben. [K. W.]

Rübenzal.

Ein Gebirgsbauer erzählte: Rübenzal[1]) oder Eulenspiegel nennen ihn die Leute; sein eigentlicher Name aber ist der Berggeist. Ruft man ihn Rübenzal, was gleich Rübenschwanz ist, so hört er allerdings sofort; doch fühlt er sich schwer beleidigt und spielt dem Spötter die grössten Possen.

Gar oft hat er schon derartige Leute, die ihn im Gebirge geärgert haben, durch Wind auf entfernte Berge geblasen; und wenn die Ärmsten dann trostlos in der Irre umherliefen, so war ihm das eine wahre Herzensfreude. Das hat ihm dafür aber auch den Namen Eulenspiegel eingebracht.

(Mündlich aus Raspenau und Mildenau in der Herrschaft Friedland in Böhmen.)

Rübenzal schenkt Laub.

Einer Frau, welche für ihre Ziegen Futter holen wollte, schenkte der Rübenzal einst einen ganzen Sack voll Laub. Wie das Weib nun im Stalle den Tieren das Futter reichte, schwollen denselben die Leiber gewaltig an, und nach kurzer Zeit fielen sie tot hin.

Nachdem sich der Berggeist an der Angst und dem Jammer der armen Frau genug geweidet hatte, machte er das Vieh wiederum lebendig.

(Mündlich aus Raspenau und Mildenau, Herrschaft Friedland.)

Rübenzal auf Hochzeiten.

Rübenzal oder der Berggeist ging ehemals oft auf die Bauernhochzeiten in Rengersdorf. Dort tanzte er mit den Mädchen; für gewöhnlich aber trieb er allerhand Unfug. Trotz alledem sah man sein Kommen gern, denn er brachte den Hochzeitleuten regelmässig die reichsten Geschenke mit.

(Mündlich aus Rengersdorf bei Marklissa, Kr. Lauban.)

Rübenzal und Rengersdorfer Bauern.

Rübenzal traf einst Rengersdorfer Bauern, die sich im Gebirge verirrt hatten. Diensteifrig erbot er sich sie zurecht zu weisen und führte sie nun bis in die tiefe Nacht hinein auf Kreuz- und Querwegen herum. Als es endlich so dunkel geworden war, dass man die Hand nicht mehr vor dem Auge erkennen konnte, verschwand er plötzlich, und die armen geprellten Bauern mussten die Nacht über in der Wildnis zubringen.

(Mündlich aus Rengersdorf bei Marklissa, Kr. Lauban.)

Rübenzal beschenkt eine arme Frau.

Einst traf der Rübenzal im Walde eine arme Frau beim Holzlesen. Er half dem Weibe bei ihrer mühsamen Arbeit, und als sie damit fertig war, gab er ihr noch obendrein ein paar Reiser mit dem Bemerken, sie solle dieselben ja recht sorgfältig aufbewahren.

---

1) Zu dem Namen Rübenzäl (ruobenzagel) sei auf das siebenbürgisch-sächsische Ropenzögel, Roppenzuogel (J. C. Schuller, Beiträge zu einem Wörterbuche der siebenbürg.-sächs. Mundart, S. 51. Prag 1865) aufmerksam gemacht, womit jetzt ein verbutteter Mensch bezeichnet wird, das ursprünglich aber einen Zwerg oder Kobold benannt hat. Koboldsagen bilden einen grossen Teil der Rübezahlsagen. K. W.

Anfangs wollte die Frau die unscheinbaren Hölzchen fortwerfen, behielt sie aber doch schliesslich bei sich. Wie sie aber zu Hause die Reiser wieder besah, hatten sie sich in reines Gold verwandelt.

(Mündlich aus Rengersdorf bei Marklissa, Kr. Lauban.)

Rübenzal spielt die Fiedel.

Der Rübenzal oder der Berggeist wohnt eigentlich in der Schneekoppe. Es hat früher noch andere Berggeister gegeben, die man „Gauner" nannte. Doch machten einem diese nur „blauen Dunst" vor; eigentliche Macht hat immer nur der Rübenzal gehabt.

Er versteht die Menschen auf alle mögliche Weise zu ärgern. So führt er Leute, die ihn verspottet haben, auf Irrwege und macht aus dem schönsten Wetter die gräulichsten Gewitter. Man nennt ihn auch den Geigenfriedel oder den Fiedelfritze, weil er so gern fiedelt.

Sitzt er mal auf einem Felsen, und kommt da allerlei lustiges Volk an, die rufen: „Fiedelfritze, Fiedelfritze." Da ward der Rübenzal böse und fing an zu geigen; und wie er geigte, mussten alle tanzen und konnten nicht eher ausruhen, bis sie ihm die schönsten Worte gegeben hatten, er möge doch nur mit dem Fiedeln wieder aufhören.

Überhaupt liebte er die Eulenspiegeleien, weshalb man ihn auch oft Eulenspiegel nannte. Wer aber ehrbar war und ihn nicht ärgerte, dem hat der Rübenzal nie etwas gethan. Ja er half den Verirrten oft wieder auf den richtigen Weg und erwies sich in jeder Beziehung als ein durchaus mitleidiger Geselle.

(Von einem alten, 80jährigen, Leinweber aus Liebwerda, Herrschaft Friedland in Böhmen, wie er es von Grossvater und Urgrossvater oft gehört hat.)

Die Prinzessin vom Kynast und der Fiedelfritze.

Auf der Burg Kynast lebte einmal eine Prinzessin, die war schwanger. Eines Tages ritt sie aus und kam in eine öde Waldgegend, wo der Fiedelfritz sass und geigte. Spöttisch rief sie ihm zu: „Fiedelfritze, Fiedelfritze!"

Wie sie nun bald darauf über einen Bach kam, lag drinnen ein Totenkopf, welcher die Prinzessin so recht angrinste. Voller Schreck ritt dieselbe jetzt nach Hause und genas eines Knäbleins, welches in allen Stücken aussah wie ein andres Menschenkind, nur statt des Kopfes hatte es einen abscheulichen Totenschädel.

Viele Ärzte suchten das Kind zu heilen, aber keinem mochte es gelingen. Da ritt die Prinzessin ganz traurig in den Wald und begegnete einem alten Manne, welcher ihr sagte, er wisse wohl einen guten Doktor, der dem Kinde helfen könne. Und als die Prinzessin sehr bat, versprach der Alte, den Arzt am andern Tage auf das Schloss senden zu wollen.

Wirklich kam derselbe auch am folgenden Morgen an; und nach einiger Zeit bekam das Kind Fleisch auf dem Schädel und noch ein bisschen, da war es wie ein anderer Mensch.

Hocherfreut wollte die Prinzessin den Arzt reichlich belohnen, doch der sagte nur: „Ärgert künftig den Fiedelfritz nicht mehr" und verschwand.

(Mündlich von einem 80jähr. Leinweber aus Liebwerda, Herrschaft Friedland.)

Braunschweigische Sagen.

I. Geister.

a) Spukgeist.

Einst ging ein Mann von Vechelde bei Braunschweig nach Wierthe. Als er nach dem Busche kam, schien es ihm, als stände da jemand. Er sagte guten Abend, bekam aber keine Antwort. Da sagte er: „Ik segge noch einmal guden Abend“, erhielt aber wieder keine Antwort. Das dritte Mal wollte er zufassen. Da kriegte er aber einen Schlag an den Kopf, dass ihm gleich der Hut so weit wegflog, dass er ihn nicht wiederfand. Der Schlagende aber war ein Geist gewesen.

b) Mann ohne Kopf.

Im Ochsenbruche bei Sophienthal, unweit Braunschweig, war es nicht richtig. Einst gingen zwei Männer dahin, um Weiden zu holen. Da sahen sie einen Mann ohne Kopf dastehen, sodass sie es nicht wagten, Weiden zu stehlen.

II. Hexen.

a) In Schöningen legt eine Frau noch heutigen Tages, wenn eine Käsefrau kommt, die, wie sie glaubt, ihrer Enkelin etwas angethan hat, einen Reisbesen vor die Thür. Denn über ihn können Hexen nicht gehen, sondern müssen zurück.

b) Auf Lodahls Hofe in Gross-Dahlum bei Schöningen starb vor vierzig Jahren immer viel Vieh. Da sagte jemand, es sei behext. Der Besitzer solle einmal ein Stück Knäuel kochen. Sobald dies ins Kochen käme, würde es klopfen. Aber er solle vorher Fenster und Thüren schliessen und niemanden einlassen. Wer dann klopfe, behexe das Vieh. Es dauerte auch nicht lange, da kam die Nachbarin, eine alte Frau, und klopfte, aber es wurde nicht aufgemacht. Darauf rodete man das Knäuel unter der Schwelle des Pferdestalles ein, und von da ab starb kein Vieh mehr.

III. Unruhe im Grabe.

a) Auf dem Amte in Gross-Dahlum geht allnächtlich um zwölf Uhr eine Mamsell mit einem Bunde Schlüssel umher.

b) Ein junges Mädchen, das bei Kahmanns in Gross-Dahlum diente, war plötzlich gestorben, ohne 25 Pfennig, die sie sich geborgt hatte, zurückgegeben zu haben. Das liess ihr im Grabe keine Ruhe. Sie erschien jeden Mittag um 12 Uhr beim Essen in der Stube. Endlich schickte man zum Pfarrer, und der fragte sie, was sie hätte. Da antwortete sie, sie hätte von ihrer Mitmagd 25 Pfennige geborgt, aber vor ihrem Tode nicht zurückgegeben. Das liesse ihr keine Ruhe, denn ihre frühere Mitmagd verfluche sie. Da sprach der Pfarrer, ihre Schuld sei vergeben, und der lebenden Magd redete er zu, die Gestorbene nicht mehr zu verfluchen. Nun fand sie Ruhe im Grabe und kam nicht wieder.

IV. Spukende Tiere.

1. Welthund.[1])

a) Vor dem Thore Alversdorfs bei Schöningen sass der Welthund auf einem Steine. Er lief auch in den Gassen des Dorfes umher und hatte Augen so gross wie eine Butterschwarbe.

1) Th. Voges, Sagen aus dem Lande Braunschweig. Braunschweig 1895. No. 112. 114. 118. 119. 120. 121.

b) Auf dem Wege von Räbke nach Warberg bei Schöningen zeigte sich der Welthund, that aber niemandem etwas, der ihn zufrieden liess. Eines Abends nach eingetretener Dunkelheit ging dort ein Mann und wollte sich gerade eine Pfeife anstecken. Schon hatte er Pinkeschwamm hergekriegt, als er am Boden Feuer sah. Da dachte er, dann sollst du dir gleich was aufnehmen, griff aber in die feurigen Augen eines grossen Hundes, der ihm sofort an die Kehle sprang. Von dem Schrecken wurde der Mann so krank, dass er bald starb.

2. Der blaue Kater.

Up dem Rysbarge (Rieseberg bei Königslutter) hat it sik, as de Lüde segget, ofte seihn laten — de blaue Kater — un hat de Lüde vorfert. Dat was ein Spok. (Joh. von Scheppau [† 1667], 3. Osterpredigt S. 13.)

3. Der eiserne Bulle.

Ein eiserner Bulle geht bei Alversdorf im Nackenthale auf einer Wiese, die rings von Bergen umgeben ist.

4. Pferd mit einem Strohschwanze.

In Ingeleben bei Schöningen ging ein Pferd mit einem strohernen Schwanze. Eines Abends kam jemand in Eimekes Stube und sagte, ihr Füllen stände vor dem Hofe. Da sagte der Vater zu seinen Söhnen: „He je wedder en Stall openelaten? Halt et rin!“ Als sie es aber in den Stall brachten, sahen sie, dass es einen Strohschwanz hatte. Da liessen sie es schnell wieder hinaus. Eine Stimme aber erscholl, für diesmal sollten sie keine Strafe haben, aber in Zukunft sollten sie stehen lassen, was ihnen nicht gehörte.

V. Kreuzstein.

Bei Wahrstedt, unweit Öbisfelde, stand früher ein Kreuzstein, der sich jede Nacht um 12 Uhr herumdrehte.

VI. Schöppenstedter Streiche.

1. Ziege ausläuten.

In Wangelnstedt bei Stadtoldendorf erkrankte die alte Frau eines Landwirtes, der dicht bei der Schule wohnte, gefährlich. Demselben Landwirte war aber auch eine Ziege krank geworden und gestorben. Sein Nachbar, der von der schlimmen Krankheit der Ziege gewusst hatte, fragte ihn: „Is se daute?“ „Ja“, sagte der Mann. Das hörte der Schulmeister und läutete sofort die Ziege aus, denn er hatte gedacht, die Frau wäre gestorben.

2. Ehrung des Bullen.

In Lenne bei Stadtoldendorf war Sommermusik. Auf dem Platze bei der Kirche war ein Zelt aufgeschlagen und alles in vollem Schwunge. Als aber der Hirt zurückkehrte, wollte der Bulle sein Recht behaupten und auf dem gewohnten Wege in seinen Stall zurückkehren. Da fand er den Weg durch das Zelt versperrt und brüllte: „Wat is denn düt?“ Der Vorsteher, der da meinte, es frage ein Vorgesetzter, antwortete: „Gnädiger Herr, es ist Ball.“ Da sagte der Bulle: „Na nu, na nu!“

3. Grabschrift in Lenne.

In demselben Lenne soll auf dem Kirchhof ein Grabstein liegen mit folgender Inschrift:

„Hier unter diesem Leichenstein
Da liegt des Tischlers Ochsen Söhnelein.
Der liebe Gott hat nicht gewollt,
Dass er ein Ochse werden sollt',
Drum nahm er ihn aus dieser Welt
Wohl in sein liebes Himmelszelt.“

Ich habe aber den Stein trotz mehrfachen eifrigen Suchens nicht finden können, wiewohl mehrere Leute in benachbarten Dörfern ihn gesehen haben wollten und mir sogar die Stelle genau bezeichneten, wo er läge.

4. Tanzlust in Lenne.

Bei einer Beerdigung war gerade Tanzvergnügen in der Wirtschaft. Als man mit der Leiche vor dem Wirtshause angekommen war, machte man Halt und ging hinein, um erst einmal zu trinken. Dabei kamen die Leidtragenden in Geschmack, fingen an zu tanzen und vergassen ganz den Sarg, der auf der Strasse stand.

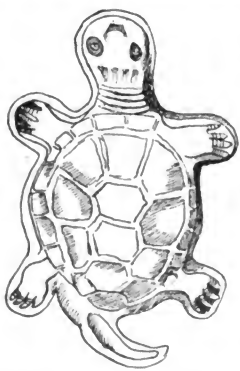
5. Mainzholzen wird verkauft.

Dem Dorfe Mainzholzen bei Stadtoldendorf wurde einst vom Staate eine Steuerlast von achtzehn Thalern jährlich auferlegt. Die glaubte der Gemeinderat nicht aufbringen zu können. Er richtete daher an das Staatsministerium ein Schreiben, dass die Gemeinde bereit sei, lieber ihren ganzen Besitz für achtzehn Thaler zu verkaufen.

Braunschweig. Otto Schütte.

Kröte als Gebäckmodel.

Das Münchener neue National-Museum birgt gegenwärtig (Mai 1901) in seinen Nebenräumen eine Sonder-Ausstellung „München im XVIII. Jahrhundert". Unter den vielen für Volkskunde höchst wichtigen Ausstellungsgegenständen (vor allem u. a. der geradezu einzige Leinwandschrank) fiel darin dem Unterzeichneten als bisher ihm Neues auf das aus Kupfer getriebene Model einer hierorts sonst bloss in Eisen oder Wachs hergestellten Votivkröte, deren Abbildung anbei steht. Das Model hat die gewöhnliche Grösse und Form eines sogen. Gugelhupfs oder Napfkuchens, d. h. es ist ein in Kupfer getriebener Hohl-Model für ein etwa 15 *cm* hohes Hefegebäck, welches sonst meist einen Fisch (Karpfen), eine Melone, Traube, Muschel[1]), Schnecke, Krebs, also frutti dimare darstellt. Der Venediger Kupferhandel brachte wohl auch die Kupfer-Model für solches Gebäck nach Süddeutschland und in die besseren bürgerlichen Küchen Das betreffende Kröten-Model stammt aus der bayerischen Hofküche der Münchener Residenz und stellt eine Schildkröte dar, genau so wie sie in Wachs an verschiedenen Wallfahrtsorten und zu verschiedenen Zeiten geopfert wird (s. Beiträge zur Anthropologie Bayerns IX, 1891, 109, Abbild. 16 u. 26); in bürgerlichen Küchen war dies Model dem Unterzeichneten bis jetzt unbekannt. Viele solcher Gebäck-Model mögen wohl auch als Sulzformen verwendet worden sein; ursprünglich aber waren sie für Teigformen bestimmt. Dieses Küchengebilde, das von der Küste des Mittel-



1) Auch das Fastengebäck im Beiram zu Kairo hat Muschelform.

meeres kam, erklärt vielleicht auch, warum an deutschen Kultorten die „Schildkröte“, die doch nie in Süddeutschland (ausser Cistudo lutaria?) einheimisch war, in Wachs geopfert wird. Der Künstler (Wachszieher, Lebzelter) stellte sie nach der Form des kupfernen Küchen-Models her, welches die importierte Schildkröte darstellt. Die vom Eisenschmied hergestellten Votivkröten aber sind fast ausschliesslich nur einheimische Kröten (Krotten, Brotzen, Höppin, Metz) [Rana buffo]: d. h. das Schildkröten-Votiv ist importiert, das Kröten-Votiv dagegen einheimisch.

Ein anderes Napfkuchen-Model dieser Sammlung aus der bayerischen Hofküche zeigt auf seinem Grunde auch eine Weiberfratze; es ist dies vermutlich die Frau Bübe, Baba, oder das dieser exogenen Dämonin dargebrachte Kuchenopfer. (Über Baba siehe Schöppner, Sagenbuch I, 200. Ztschr. f. österr. Volkskunde 1896, 218. Spiess, Idiotikon, 18. Weinhold, Schles. Wörterbuch, 7. Schmeller I, 190. Urquell II, 149. Archiv f. Religionswissenschaft 1900. Bavaria III, 295. Scheible, Kloster IX, 70. Verhandl. d. Berliner Anthropolog. Gesellschaft 1898, 389.

M. Höfler.

Ein uckermärkischer Brauch bei der Brautwäsche.

In Joachimsthal in der Uckermark herrscht noch folgender Brauch: Wenn die Brautwäsche für ein junges Paar gewaschen ist, so wird der Trockenplatz reich mit Kränzen und Gewinden geschmückt, ehe das erste Stück Wäsche über die Leine gehängt wird. Später tritt dann die älteste Waschfrau auf die Braut zu und spricht:

Ich habe vernommen,
Dass die Jungfer Braut ist gekommen.
Wir haben der Jungfer Braut ihre Wäsche gehangen
Sie wird sie empfangen,
Und wird sie so erhalten,
Wie sie ihre Mutter hat gehalten.
Nehmen Sie mir es übel,
So nehme ichs Ihnen gern wieder vom Stiebel.
Die Jungfer Braut soll leben
Und der Herr Bräutigam daneben!
Vivat hoch, hoch, hoch!

Dann geht alles im langen Zuge um den Trockenplatz herum; voran die Braut mit ihrer Familie, dann die Waschfrauen und wer etwa sonst bei der Wäsche behilflich gewesen ist. Dabei wird nach den Klängen einer Ziehharmonika gesungen:

Schürt den Ketel ut,
Dat is mine Brut;
Soll sie dat nich sin,
Schleit der Kuckuck drin,
Backebeern und Klüte.

Endlich wird unter der flatternden Wäsche ein Tänzchen veranstaltet, und die Braut muss den Waschfrauen zutrinken und ein Trinkgeld spenden.

Ich wüsste den hübschen Brauch bis jetzt nicht in anderen Teilen unseres Vaterlandes nachzuweisen und wäre für jede weitere Nachricht dankbar.

Würzburg. Robert Petsch.

Zum Hubertusschlüssel.

Zu den von Dr. Max Höfler auf S. 208 dieses Jahrgangs der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde verzeichneten Orten, an welchen St. Hubertusschlüssel aufbewahrt wurden, möchten wir ergänzend Hardenberg bei Elberfeld hinzufügen. L. Bender schreibt darüber in Picks Monatsschrift (III, S. 597) folgendes: „Als 1682 die Regentin der Bergischen Unterherrschaft Hardenberg, Isabella Margaretha von Bernsa, verwitwete von Schaesberg, ihren Unterthanen durch ihre häufigen Verordnungen, die Hunde festzulegen, lästig wurde, und diese sich darüber beklagten, rechtfertigte sie sich damit, dass sie einen Brief des (katholischen) Pastors Offermann in dem benachbarten Niederwenigen vorzeigte, worin derselbe sich von ihr den St. Hubertusschlüssel erbat, weil ein toller Hund seine Schweine gebissen."

Elberfeld. O. Schell.

Bücheranzeigen.

O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Zweiter Halbband (Musikalische Instrumente — Zwölften). Strassburg, Trübner 1901. S. XL u. 561—1048. gr. 8°.

Der zweite Band des Schraderschen Werkes (vgl. das erste Heft dieses Jahrganges S. 89ff.) bringt zunächst die Vorrede, in der Schrader seine Methode auseinandersetzt und gegen Angriffe in Schutz nimmt. Im allgemeinen kann ich die besonders gegen Kretschmer und Kossinna gerichteten Ausführungen formell und sachlich nur billigen. Eine rein linguistische Paläontologie ist ein Unding. Wer aber die Linguistik aus der Altertumsforschung ganz und gar verbannen will, schüttet wieder einmal das Kind mit dem Bade aus. Der Wert der Lehnwörter ist zumal von Kossinna viel zu niedrig geschätzt worden. Vereinzelt beweisen sie nichts, wohl aber, wenn sie in geschlossenen Gruppen auftreten. Wir wissen, dass der kontinentale Sport aus England gekommen ist; der Altertumsforscher wird es in ein paar Jahrtausenden, wenn andere Beweise fehlen, aus den englischen Sportausdrücken mit dem besten Gewissen von der Welt folgern dürfen. In der wichtigen Frage nach dem Ursprung des irischen Christentums versagen alle Argumente, mit Ausnahme der sprachlichen, vgl. Zimmers Artikel „Keltische Kirche" in der Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, Bd. 10, S. 212. In ausserordentlich zahlreichen Fällen lässt sich freilich angesichts einer Wortgleichung nicht sagen, wo und wann Entlehnung stattgefunden hat, ja ob überhaupt eine solche im engeren Sinne vorliegt. Für die Altertumskunde sind solche Reihen völlig unfruchtbar. Wir stehen z. B. meines Erachtens der Gleichung ai. ayas : lat. aes : got. aiz machtlos gegenüber und müssen auf ihre kulturgeschichtliche Ausdeutung einfach verzichten. Schrader ist hier anderer Ansicht und schreibt den ungeteilten Indogermanen die Bekanntschaft mit dem Kupfer zu. Möglicherweise hat er Recht. Mehr lässt sich nicht sagen, und das ist für uns alle, die wir nach wissenschaftlicher Erkenntnis streben, eigentlich recht wenig. Wer sich mit indogermanischer Altertumskunde befasst, muss eben lernen, sich zu bescheiden, dies predigt implicite noch mehr als explicite das vorliegende Buch.

Bei der grossen Menge des verarbeiteten sprachlichen Materials kann es nicht verwundern, dass einige und zwar nicht ganz unbedenkliche Irrtümer mit unterlaufen. Das S. 622 mit arcus verglichene irische diubarcu „Pfeil“ ist ein missverstandenes di-burgun „werfen“. S. 725 dän. nøgle „Schlüssel“ ist keineswegs „eigentlich Nagel“, sondern altisl. lykill. S. 799 kymr. llwyth ist ir. lucht, nicht slicht. S. 861 gr. ναός, att. νεώς „Tempel“ kann wegen äol. ναῦος nicht mit ναῦς, „Schiff“, zusammenhängen.

564 ff. Mutterrecht. Bei den brittischen Kelten glaubt man Spuren des für die Pikten bezeugten Mutterrechts zu finden, vgl. Rhys, Welsh People, S. 37 ff. Es wäre das eine sekundäre Übertragung. — 371 ff. Nahrung. In das Kapitel der Speiseverbote gehört ein uralter Zug, den die mittelirische Sage vom Tode des Cuchulinn bewahrt hat. C. darf nicht vom Fleisch des Tieres essen, dessen Namen er trägt (cú = Hund). Als er es dennoch thut, wird die Hand, mit der er das Fleisch ergreift, gelähmt. Ohne Zweifel ist der Name Cuchulinn wirklich totemistisch; als man von solchen Vorstellungen nichts mehr wusste, erfand man zu seiner Erklärung die bekannte Sage (El. Hull, The C. Saga, S. 139 ff.). — 606 ff. Orakel. Weissagende Frauen sind keineswegs auf Griechen und Germanen beschränkt. — 620 ff. Pfeil und Bogen. Es hätte sich wohl verlohnt, die verschiedenen Typen des Bogens, wie sie bei idg. und anderen Völkern vorkommen, kurz zu beschreiben. Man unterrichtet sich darüber bei v. Luschan, Zeitschr. f. Ethnologie, 31 (1898), Verh. S. 221 ff., Festschrift f. O. Benndorf 1898, 189 ff. Es kann nichts schaden, wenn man versteht, warum es den Freiern eigentlich so schwer fiel, den Bogen des Odysseus zu spannen oder vielmehr zu bespannen. — Wurfpfeile (?) werden bei den Kelten des Altertums namhaft gemacht von Strabo IV, 4, 3: ἔστι δέ τι καὶ γρόσφῳ ἐοικὸς ξύλον, ἐκ χειρὸς οὐκ ἐξ ἀγκύλης ἀφιέμενον, τηλεβολώτερον καὶ βέλους, ᾧ μάλιστα καὶ πρὸς τὰς τῶν ὀρνέων χρῶνται θήρας. Auch die Kymren des Mittelalters schleudern Pfeile laut Giraldus Descr. Cambriae II, c. 3. — 663 f. Rechts und links. Die Rechtshändigkeit des überwiegenden Teils der Menschheit scheint doch einwandsfrei aus der stärkeren Blutzufuhr in der linken Gehirnhälfte erklärt werden zu können. — 669 ff. Religion. Einer der meines Erachtens am wenigsten gelungenen, allerdings auch schwierigsten Artikel des Werkes. Faktisch wissen wir von der Religion des Urvolks nichts, aber auch gar nichts, denn die durch ein vergleichendes Studium aller Völker des Erdballs blossgelegte Grundschicht religiöser Vorstellungen (Seelenglaube, Totemismus etc.) lässt sich zwar auch für die Indogermanen einigermassen wenigstens nachweisen, ist aber eben nur die indifferente Unterlage des weiteren Baues, von dem wir in erster Linie etwas wissen möchten. Und da versagen unsere Hilfsmittel vollständig. Wenn Schrader S. 681 folgenden Satz aufstellt: „In dem Vordergrund der Verehrung müssen die grossen Naturmächte, und unter ihnen wieder der Himmel (dyâús), gestanden haben“, so sagt er bei weitem mehr, als wir wirklich verantworten können. Im Eingang des Artikels werden die Belegstellen angeführt, aus denen hervorgehen soll, dass die Religion der altidg. Einzelvölker wirklich in der Verehrung „des Himmels und der von ihm ausgehenden und mit ihm zusammenhängenden Naturmächte“ gipfelte. Hier bestraft sich der philologische Hang, litterarisch bezeugte Meinungen zum Range sachlich erwiesener Fakten zu erheben. Wenn man bedenkt, dass die Nachrichten, auf denen Schrader fusst, grösstenteils nichts weiter sind als dunkle Gerüchte, aufgegriffen und verbreitet von Leuten, die den fremden Geist weder verstehen wollten noch verstehen konnten, so wird man sich hüten, einen solchen Untergrund noch weiter zu belasten. Das gilt auch für Caesars Angaben über die germanische Religion, wie schon Grimm

und Müllenhoff gesehen haben. Ich zweifle keinen Moment daran, dass auch das Urvolk den Himmel irgendwie verehrt, zum mindestens mythisch verarbeitet hat, etwa nach Art des griechischen Uranusmythus oder der Rangi-Papa-Sage der Maori. Aber dass wir im Himmelskult den Ausgangs- und Mittelpunkt der idg. Religion überhaupt zu sehen haben, ist eine persönliche Überzeugung, die niemand zu teilen verpflichtet ist. Ferner scheint mir Schrader, darin keinem geringeren als H. Usener folgend, die Bedeutung der litauischen Sondergötter für die Rekonstruktion einer älteren und ältesten Religionsstufe zu überschätzen. Einer Verwendung des litauischen Materials muss eine eingehende Prüfung seiner Quelle vorausgehen. Diese Quelle ist bekanntlich das Büchlein des Lasicki „De diis Samagitarum". Sie strömt recht trüb. Ehe man aus ihr schöpft, müssen die Umstände, unter denen die Arbeit entstand, die Zeitlage, das Verhältnis zwischen Laskowski und Lasicki u. s. w. sorgfältig geprüft und erwogen werden. Brückner, der in seinen Aufsätzen „Litwa, ludy i bogi" in der Bibl. Warszawka 1897 u. 98 auf diese Notwendigkeit aufmerksam gemacht hat, zieht jetzt im Archiv f. slav. Phil. XXII, 569 ff. Dinge an den Tag, die den libellus in höchst bedenklichem Lichte erscheinen lassen. Also Vorsicht! Die Namen dieser Sondergötter sind zum Teil ganz junge Bildungen, auch ihre Verständlichkeit ist verdächtig. Die Litauer haben einst grosse Göttergestalten besessen, für sie ist jedenfalls der Zustand, den Lasickis Arbeit schildert, sekundär. Dass er darum sachlich sehr alt sein kann, soll nicht bestritten werden, aber die Übereinstimmung mit den römischen Indigitamenta nimmt nun doch ein anderes Gesicht an. Auch den „mythologischen" dainos bringt Sch. ein ungerechtfertigtes Vertrauen entgegen, sie unterliegen samt und sonders dem Verdacht, Kunstprodukte zu sein. — 724. Schleuder. Diese altertümliche Waffe, die Strabo IV, 4, 3 den Kelten zuschreibt, ist den mittelirischen Sagentexten ganz geläufig. Cuchulinn bedient sich ihrer mit grösstem Erfolge. Der irische Name ist cranntaball, er deutet darauf hin, dass auch Holz zur Herstellung der Schleuder verwendet wurde, vgl. Maclagan, Games of Argyleshire 229 f. und Tafel II. Man schleuderte natürlich Steine. Die Sage weiss ausserdem zu berichten, dass die Ulsterleute sich Wurfkugeln aus einer Mischung von Kalk und dem Gehirn erschlagener Feinde bereiteten. Einem solchen Geschoss fällt König Conchobar zum Opfer. — 878 ff. Urheimat. Der Artikel ist massvoll gehalten, doch sollte Ratzel nicht nur citiert, sondern auch gründlich verarbeitet werden. Wir können noch sehr viel von ihm und seiner Behandlung der Urheimatsfrage lernen. — 987. Ziegel. Eine Erwähnung verdienten die umfangreichen prähistorischen Ziegelbauten (Briquetages) des Seillethals in Lothringen (Korrespbl. f. Anthrop. XXXII, 26). E. Zupitza.

Unser Egerland. Blätter für Egerländer Volkskunde. Zeitschrift des Vereins für Egerländer Volkskunde in Eger. Herausgegeben von Alois John. Vierter Jahrgang. Eger 1900, Verlag des Vereins. S. 66. 4°.

Unter den deutschen Landvereinen für Volkskunde ist der Egerländer ein sehr rühriger. Sein Stifter und Leiter, der Schriftsteller Alois John in Eger, weiss durch mannigfache Veranstaltungen das Vereinsleben in regem Flusse zu halten, von wackeren Genossen unterstützt und durch den patriotischen Sinn der Egerländer getragen. Das Vereinsblatt, das er herausgiebt, das sechsmal im Jahre erscheint, beweist auch nach aussen und in die Weite, wie verständig die Aufgaben der

Volkskunde in Eger genommen werden. So bieten denn die vier vollständigen Jahrgänge bereits recht schätzbares Material für die Kenntnis des Egerländer Volkslebens und Landes. Aus dem vierten Jahrgang (1900) möchte ich auf die mancherlei Sagen aufmerksam machen, auf den umfänglichen Artikel H. Uhls über die Gebräuche, Aberglauben, Volksdichtung in Absroth, auf die aktenmässigen Erhebungen über einen Bauernhof vor 200 Jahren, auf das Bild der hl. Kummernuss in der Franziskanerkirche zu Eger, auf die Mitteilung über den auch Goethe bekannten Scharfrichter K. Huss und seine Sammlungen (jetzt in Königswart), auf die sogen. Neidköpfe in Eger u. s. w. Möge der Verein weiter gedeihen, gehoben durch das Bewusstsein, auf einem wichtigen Vorposten zu stehen, dessen Verteidigung ihm anvertraut ist. K. W.

Deutsche Mundarten. Zeitschrift für Bearbeitung des mundartlichen Materials. Herausgegeben von Dr. Joh. Willibald Nagl zu Wien. Bd. I, Heft 4. Wien, C. Fromme, 1901. S. I—VI. 269—383. 8°.

Wir haben von dieser Zeitschrift in Band VI, VII, IX kurze Nachricht gegeben. Nach längerer Pause ist nun das Schlussheft des 1. Bandes (1895—1901) ausgegeben worden, das wie auch die vorausgehenden Hefte grösstenteils von Hrn. N. selbst herrührt. Dankenswert ist die Fortsetzung der Mundartenbibliographie von F. Mentz.

Meyer, Heinrich, Die Sprache der Buren. Einleitung, Sprachlehre und Sprachproben. Göttingen, Franz Wunder, 1901. S. XVI. 105. 8°.

In der Festschrift, welche Göttinger Gelehrte Pfingsten 1900 der Jahres-Versammlung des Hansischen Geschichtsvereins und des Niederdeutschen Sprachvereins darbrachten, fand sich ein Aufsatz über den Ursprung der Burensprache von Dr. Heinr. Meyer, Assistenten an dem Göttinger Institut für das Grimmsche Wörterbuch. Es ist sehr dankenswert, dass der Verfasser seine Aufgabe, sehr erweitert und tiefer gegründet auf ein weit reicheres Material, unterstützt auch durch einen geborenen Kapholländer, für weitere Kreise noch einmal gelöst hat, und so die Sprache des tapferen wackeren Burenvolkes nach Ursprung und Wesen ins klare Licht stellt und selbst zu praktischen Zwecken ihre Kenntnis in seiner Arbeit vermittelt. Er hält sich deshalb von der sprachwissenschaftlichen Behandlung des Stoffes absichtlich fern und setzt keine gelehrten Kenntnisse für das Verständnis der Grammatik voraus.

Die Heimat der Burensprache ist in Nordholland zu suchen: von hier und besonders aus Amsterdam werden die meisten der ursprünglichen Ansiedler des 17. Jahrhunderts gewesen sein. Aber sehr früh gestaltete sich das Kapholländische um, unter welchen Einflüssen ist noch nicht ganz klar, nach Dr. Meyers Vermutung in dem mündlichen Verkehr der holländischen Afrikafahrer unter sich und mit den Küstenbewohnern, besonders den malaiischen Portugiesen oder Kreolen, mit denen sie am meisten zu thun hatten. Die grammatischen Endungen gingen verloren, die sprachlichen Mittel wurden überhaupt vereinfacht und so diese merkwürdige Sprache geformt, die kaum Grenzen zwischen den Wortklassen kennt, die dürftigsten Konjugations- und Deklinationsformen besitzt und daher auch eine ungemein einfache Syntax hat. Bis vor wenig Jahrzehnten hat diese Sprache nur im mündlichen Verkehr gedient; unter dem Drucke der im öffentlichen Leben zur

Herrschaft dringenden englischen Sprache im Kaplande wurden von patriotischen Buren, besonders der Genootskap van Regte Afrikaners, seit 1874 Versuche gemacht, ihr Idiom zur Schriftsprache zu erheben. Aber der neue Freistaat Transvaal nahm nicht das Afrikanische, sondern das Holländische als Staatssprache an, und so stehen nun drei Sprachen, das Englische, das Holländische und die Burensprache auf dem Plan um die Oberhand in Südafrika. Über diese Verhältnisse und alles einschlägige Geschichtliche und Litterarische giebt „die geschichtliche Einleitung" Dr. Meyers Auskunft.

Auf die Grammatik der Burensprache folgt noch eine Sammlung von Sprachproben, die von lehrreichen, nützlichen Anmerkungen und einem Wortregister begleitet ist. K. W.

Bass, Alfred, Deutsche Sprachinseln in Südtirol und Oberitalien. Eine volkskundlich-sprachwissenschaftliche Untersuchung. Leipzig, Selbstverlag des Verfassers, 1901. 8°.

Dieses Buch bietet auf 104 Seiten 8° wohl die umfangreichste Sammlung alles dessen, was über die Örtlichkeit und Volkskunde aller deutschen Sprachinseln in Welschland gesagt werden kann und laut Schriftennachweis bisher geschrieben wurde. Eine sprachwissenschaftliche Erörterung jedoch enthält es nur in geringem Masse, der Verfasser verweist vielmehr auf Sprachproben, die in einem anderen Heft enthalten sein sollen. Die Darstellung ist grossenteils „touristisch", mitunter weitschweifig. Sehr eingehend wird Lusern behandelt, die vom welschen Schulverein „Lega nazionale" am meisten befehdete und darum wichtigste Enclave Südtirols. Eine Landkarte und einige Ansichten gewähren dem Auge angenehme Rast. Mit stiller Wehmut liest man den Abschnitt über die 7 und 13 Gemeinden in Oberitalien, die dem deutschen Volk aller Voraussicht nach verloren sind. Eine Zierde des Werkes bildet das reichhaltige Verzeichnis von deutschen Seelsorgern in der Provinz Vicenza, welche im 14., 15. und 16. Jahrhundert für die unter dem Löwen von San Marco hausenden Deutschen wirkten. Tempi passati! sagt der Italiener. Volle Anerkennung verdient der Sammelfleiss des Verfassers, und noch mehr seine Liebe für den Gegenstand, eine Liebe, die sich dem Leser unwillkürlich mitteilt. Möge sein Weckruf beitragen, das Interesse für die deutschen Inseln in Welschtirol zu steigern, damit selbe aus dem Kampfe um ihr altes Volkstum siegreich und heil hervorgehen. Nach der urkundlichen Darstellung des tirolischen Geschichtsforschers Rudolf Kink, dem der Verfasser verständnisvoll beipflichtet, siedeln sie dort schon seit dem 12. und 13. Jahrhundert, haben also ein Anrecht auf die Forterhaltung der Muttersprache und auf die Teilnahme der Stammesbrüder.

Margreid in Südtirol. Joh. Steck, Pfarrer.

A. Brunck, Volkskundliches aus Garzigar. Druck und Verlag von Straube in Labes. 1901. S. 60. 8°.

Garzigar ist ein Dorf im östlichen Hinterpommern, in einem verdeutschten Striche Kassubiens, wo Herr Oberlehrer Dr. Brunck fünf Ferienwochen zubrachte, in denen er fleissig und mit guter Unterstützung volkskundlich Interessantes sammelte. Das vorliegende Heft ist aus den Nummern 3. 4. 6. 7. der Blätter für Pommersche Volkskunde, Jahrg. 1901 zusammengedruckt. Es enthält Märchen, Schwänke und

Schnurren (S. 4—36), Volksglaube (36—39), Lieder und Reime (39—55), Rätsel 55—60), und bezeugt aufs neue den merkwürdigen Reichtum, den Pommern noch jetzt an alten volkstümlichen Überlieferungen hat, zugleich auch die Verwandtschaft des pommerellischen Volkstums mit dem mecklenburgischen.

R. Craig Maclagan, The Games and Diversions of Argyleshire (Publ. of the Folk-lore Society, XLVII). London, D. Nutt, 1901. VII, 270 S.

Das alte Airer Góidel (Land der Gaelen), das heutige Argyleshire, ist einst eine der ersten Etappen des erobernden Iren gewesen, der von Irland kommend den Pikten nach Osten zurückwarf. Heute wird es von einer teils gaelisch, teils englisch sprechenden Bevölkerung bewohnt. Im Verein mit Mitarbeitern, die im Vorwort namhaft gemacht werden, hat Maclagan versucht, einen Teil des reichen Schatzes volkstümlicher Tradition zu heben. Er beschränkt sich auf Mitteilung des Materials. Vergleiche, zu denen das bekannte Werk von Mrs. Gomme (diese Ztschr. IV, 223; IX, 103) geradezu herausfordert, werden absichtlich vermieden. Der Leser findet ohne besonderes Suchen manchen alten Bekannten. Eine Nachprüfung des Gegebenen ist natürlich ausgeschlossen. E. Zupitza.

Katalog dzieł treści przysłowiowej składających bibljotekę Ignacego Bernsteina. Catalogue des livres parémiologiques composant la bibliothèque de Ignace Bernstein. Varsovie 1900 Bd. I, XX u. 560 S.; Bd. II, 650 S. Lex. 4°. (Zu beziehen durch Otto Harrassowitz in Leipzig.)

Ein reicher Warschauer Bürger, Herr Ignaz Bernstein, war 1865 durch einen Zufall, durch einen in Berlin gehörten Vortrag über die Weisheit der Völker in ihren Sprüchen, über deren ethische und völkerpsychologische Bedeutung, zum Sammeln einer Bibliothek der Sprichwörter aller Völker und Zeiten, gedruckter und handschriftlicher, selbständiger Werke und Ausschnitte aus Zeitschriften, angeregt worden. Nach fast vierzigjährigem Sammeln entstand eine Sprichwörter-Bibliothek, die ihresgleichen auf der Welt nicht hat; sie umfasst 4761 einzelne Nummern, darunter grosse bibliographische Seltenheiten, in über 150 Sprachen, in Sprachen sogar wie Ambundu, Uganda, Ronga u. s. w. Besonderes Gewicht ist natürlich auf die slavischen Sprachen gelegt, namentlich auf das Polnische, das mit 300 Nummern der Drucke vertreten ist; von den (70) Handschriften ist über die Hälfte polnisch.

Diese Bibliothek ist nun nicht bloss Frucht der zufälligen Sammelwut eines Mannes, dessen Mittel ihm gestatteten, alle Antiquariate der Welt für diese Specialität sich dienstbar zu machen; sie hat bereits erfreuliche, bleibende wissenschaftliche Verdienste auf ihrer Rechnung. Denn das grosse polnische Sprichwörterlexikon von S. Adalberg, über welches wir seinerzeit (1895) in der Zeitschrift berichteten, ist erst durch diese Bibliothek und ihre Bestände ermöglicht worden, die der Sammler dem Arbeiter willig zur Verfügung stellte; ein zweites Verdienst ist jetzt die Herausgabe des Katalogs derselben, der für die gesamte Sprichwörterkunde der Welt einen ausserordentlich reichhaltigen und belehrenden Beitrag gewährt. Die Ausstattung des Werkes ist eine monumentale: Drugulins Officin in Leipzig musste alle möglichen Schriften liefern; in Warschau wurden die über 300 Reproduktionen, meist der Titelblätter der verschiedensten Seltenheiten, hergestellt; der

erklärende Text ist polnisch, nur Titel und Vorrede sind auch französisch. Die Bedeutung dieses Katalogs für jeden, der sich mit Sprichwörtern beschäftigt, bedarf keiner weiteren Hervorhebung und es wäre nur zu wünschen, dass auch für andere Gebiete, nicht nur speciell fürs Polnische, diese Mustersammlung ausgenützt würde. Das Sprichwort unter allen Schöpfungen des Volksgeistes seiner Natur nach am meisten kosmopolitischen Stempels, verlangt gebieterisch eine komparative, möglichst weit ausholende Behandlung; die Ähnlichkeit der Sprichwörter bei den meisten Völkern ist längst aufgefallen; es giebt sehr interessante, specielle Berührungen, z. B. der südslavischen und russischen Sprichwörter mit den griechischen; Entlehnungen und Beeinflussungen spielen hier eine weit grössere Rolle, als man noch bis unlängst anzunehmen gewohnt war. Für alle diese Arbeiten der Zukunft bildet schon der Bernsteinsche Katalog eine Hilfsquelle ersten Ranges, wenigstens durch das Verzeichnen der einschlägigen Litteratur, durch die bequeme, zuverlässige, reichhaltige Einführung in die vorhandenen Bestände: doppelt glücklich freilich bleibt derjenige, der diese Schätze selbst für die Wissenschaft wird flüssig machen können; die aufgewandte Mühe wird durch neue, interessante Ausblicke auf die viel verschlungenen Pfade ethnischer Berührungen, Austausche, sicher gelohnt werden. Möchte doch die reiche Sammlung im Sinne der Düringsfeldischen Arbeiten möglichst bald und fruchtbar ausgenützt werden.

Berlin. A. Brückner.

Wotjakische Sprachproben. Herausgegeben von Yrjö Wichmann. I. Lieder, Gebete und Zaubersprüche. Helsingfors, finnische Litteratur-Gesellschaft, 1893. S. XX. 200. 8°. — II. Sprichwörter, Rätsel, Märchen, Sagen und Erzählungen. Ebenda 1901. S. IV und 200. 8°.

Die Wotjaken gehören zu den finnisch-ugrischen Völkern im östlichen Russland. Ihre Sprache, die in ziemlich viel Dialekten gesprochen wird, hat seit einigen Jahrzehnten die Aufmerksamkeit der finnländischen und ugrischen Sprachforscher auf sich gezogen, und bei dieser Gelegenheit sind auch für die Volkskunde Früchte abgefallen. Die Sprachproben konnten eben nur dem Volksmunde entnommen werden. In den vorliegenden zwei Bänden, welche in dem Jahrbuch der finnisch-ugrischen Gesellschaft in Helsingfors XI, 1. XIX, 1 erschienen, hat Herr Yrjö Wichmann die volkskundlichen Sammlungen, die er als Stipendiat der Gesellschaft auf wiederholten Reisen zu den Wotjaken machte, veröffentlicht. Der erste Band bietet die verschiedensten Lieder in vier Dialekten: Hochzeit- und Liebeslieder, Loblieder, Festlieder, Rekrutenlieder, vermischte, Scherzlieder, Klagelieder der Braut beim Abschied, der Gatten und der Eltern beim Tode der Angehörigen. Dann folgen Gebete (die Wotjaken sind russische Christen) und Zaubersprüche und Beschwörungen, alles uns fremdartig, von einer anderen Kulturstufe. Das gilt natürlich auch für die im zweiten Teil erschienenen Sprichwörter und Rätsel und mehr oder minder für die 55 Märchen und Sagen. Es finden sich unter denselben Stoffe, die uns im Westen auch bekannt sind, z. B. No. 51 Die Hebamme und der Wassergeist. Während unser Wassermann sich der helfenden Frau dankbar erweist, zum Teil auch noch in kommenden Geschlechtern, ist der Wassergeist hier undankbar und roh. In No. 28 Der Wassergeist und der Bär erscheint eine Variante der verbreiteten Geschichte von dem dummen Teufel, der von der Feldfrucht, die der Mensch säet, das eine Mal die obere, das andere Mal die untere Hälfte zu seinem

Schaden wählt (vgl. unsre Zeitschr. VIII, 21). Nach No. 15 stammen die Bären von einem Menschen ab, der sich Haare über den ganzen Leib wünschte, als er nackt auf einen Baum kletterte und die Zweige ihn schlugen. In No. 9 begegnen wir in echt wotjakischem Gewande jener Fabel gegen die hochmütige Überhebung über die natürlichen Verhältnisse, die der mittelhochdeutsche Dichter der Stricker in seinem Kater als Freier und auch andere (Weinhold, Mittelhochdeutsches Lesebuch, 4. A., S. 166) bearbeitet haben. Auch Geschichten nach Schöppenstedter Art fehlen nicht, No. 49. 50. Von mythischen Wesen tritt der Waldgeist, häufiger aber der Wassergeist auf. Die Geschichten sind nicht uninteressant. Ich will nur erwähnen, dass der Wassergeist seine Tochter einem Wotjakenknaben verheiratet und dass das Paar eine Zeitlang bei den menschlichen Eltern lebt, dann aber zu dem Vater der Frau geht und hier bleibt. Der deutsche Wassermann straft den Verkehr seiner Töchter mit den Menschensöhnen. Jedenfalls verdienen diese Wotjakischen Sprachproben des Herrn Y. Wichmann die Aufmerksamkeit aller Volkskundigen.

K. W.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 26. April 1901. Herr Robert Mielke wies die 1. Lieferung des grossen, vom Verbande Deutscher Architekten- und Ingenieur-Vereine herausgegebenen Werkes „Das Bauernhaus im Deutschen Reiche und in seinen Grenzgebieten“ vor, das bei G. Kühtmann in Dresden erscheint, für Subskribenten 60, sonst 80 Mk. kostet und 120 Tafeln enthalten wird. Seine Bedeutung für das Studium des deutschen Hauses leuchtet ein. Darauf gab Herr Oberlehrer Dr. Schulze-Veltrup eine Geschichte der westfälischen Bauernhöfe. Die alten Sachsen, die von Karl dem Grossen dem mächtigen Frankenreich einverleibt wurden, lernten durch die Klöster Werden, Essen, Corvey, Herford, Freckenhorst u. a. die Segnungen des Christentums kennen; diese Pflanzstätten der Kultur haben belehrenden Einfluss auf Acker- und Wiesenbau. Nicht allein als Kaufleute an der Ostsee, im fernen Russland, in Bergen und im Stahlhof zu London, sondern auch als vorzügliche Kolonisten treffen wir die Westfalen schon im 12. Jahrh. in dem Elbgebiet und bald darauf in Holstein, Mecklenburg, Pommern, Preussen und Livland. Der westfälische Bauernhof ist noch heute das unverfälschte Bild der germanischen Ansiedlungsform; mit seinem ungeheuren Langbau, in dem Menschen und Vieh nebeneinander hausen, und den zerstreut liegenden Nebengebäuden macht derselbe einen patriarchalischen Eindruck, der die Beschreibung, die Tacitus in seiner Germania von den deutschen Ansiedlungen giebt, in uns wach ruft. Etwas abseits von der Landstrasse liegt das Gehöfte inmitten stattlicher Eichen, Buchen und Linden. Der westfälische Bauer hat noch Ehrfurcht vor den Eichen, und es kostet ihn nicht selten grosse Überwindung, dieselben zu fällen. Von der alten Villikations- und Markenverfassung haben sich an einigen Stellen noch Reste erhalten Der Villicus oder Schulze war im 11. Jahrh. noch Beamter des Grundherrn; als sich dann im 12. und 13. die alte Hofesverfassung änderte, wurde er

erst Zeit-, dann Erbpächter der Salhufe. Er übte die niedere Gerichtsbarkeit aus, die aber im Jahrhundert der Reformation sehr eingeschränkt wird. Die Besitzer der Lathufen waren glebae adscripti. Auch wurden Güter nach römisch-fränkischer Weise an Coloni gegeben. Die Hörigkeit der meisten Höfe gründete sich zunächst auf eine Schutzhörigkeit. Besonders im 12. und 13. Jahrh., wo die Zustände auf dem Lande immer unsicherer wurden, begaben sich die freien Bauern in den Schutz eines geistlichen oder weltlichen Grossen und bezahlten für diesen Schutz Abgaben; damit sind sie vom Heerbann frei und gegen Übergriffe und Willkür besonders der aufkommenden Ministerialen, die bald eine Macht wurden, gesichert. Diese Abgaben wurden aber später nicht selten von dem Herrn willkürlich erweitert und die Bauern wurden bedrückter; sie werden zum Teil sogar leibeigen. Die Abgabe, die das Volk am schwersten traf, war das Mortuarium, Kurmede oder auch Besthauptrecht genannt. Die Reformation lindert die Leiden der Bauern nicht. Auch durch harte Kriege (den niederländisch-spanischen, den 30jährigen, die Kriege Bernhards von Gahlen und den 7jährigen) hatten die westfälischen Gemeinden sehr zu leiden: schwere Kontributionen wurden ihnen auferlegt; aber treu haben die westfälischen Bauern auf ihrer ererbten Scholle ausgehalten. Erst der Anfang des 19. Jahrh. bringt ihnen die langersehnte Freiheit wieder. Ungeteilt geht der Hof auf einen der Söhne über, bald auf den ältesten, bald auf den jüngsten, je nachdem Majorat oder Minorat Sitte ist. [Schulze-Veltrup.] — Herr Geheimrat Meitzen knüpfte hieran Bemerkungen über die Vorgeschichte Westfalens.

Zum Schlusse sprach Herr Robert Mielke über niederdeutschen Bauernschmuck. Derselbe hat neuerdings Beachtung gefunden und ist in vielen Museen gesammelt worden (Hamburg, Altona, Glückstadt, Meldorf, Apenrade, Kiel, Lübeck, Lüneburg, Braunschweig, Berlin). Er unterscheidet sich in der Technik und den Gebrauchsformen nicht unwesentlich von süddeutschem, Tiroler und schweizerischem Schmuck, der auch in der Bewertung als Hochzeitsgabe anders geartet ist. Der Hochzeitstag ist im allgemeinen der Geburtstag des Schmuckes — schon seit dem 16. Jahrh., in dem besondere Hochzeitsmedaillen mit entsprechenden Inschriften geschaffen wurden. Indessen lässt sich das Alter der in unseren Sammlungen vereinigten Stücke selten über das 18. Jahrhundert zurückverfolgen, obwohl es an Andeutungen über das hohe Alter einzelner Formen nicht fehlt. So lassen sich skandinavische und holsteinische Ringe in Schlangenform mit einem solchen aus einer Amrumer vorgeschichtlichen Graburne in Beziehung setzen, so deutet auch eine Bemerkung Thietmars von Merseburg, nach der Seeräuber bei einem Überfall Stades 994 den Frauen allein die Ohrringe rauben — die danach einen besonderen Wert gehabt haben müssen —, auf eine alte Überlieferung der merkwürdigen Ohrgehänge in Ost- und Westfriesland hin. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass die eigenartige friesische Goldhaube sich bis zu den salischen Franken zurückverfolgen lässt, falls eine malbergische Glosse der Lex Salica richtig gedeutet ist. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bilden sich immer mehr landschaftliche und örtliche Gruppen aus, die wie die Tracht zu Erkennungsmarken einzelner Kirchspiele wurden, was andererseits wieder eine blühende, selbst auf Dörfern sich festsetzende Goldschmiedekunst in Niederdeutschland erstehen liess (Lüneburg, Rotenburg, Stade, Buxdehude, Winsen, Vierlande [Neuengamme, Bergedorf], Elmshorn, Krempe, Glückstadt, Schönberg in der Probstei u. a.). In dieser landschaftlichen Gruppierung stehen — von Holland abgesehen — Ostfriesland und die nordfriesischen Inseln obenan, von deren Bewohnern die Chronik des Häuptlings Unico Manninga bereits für das 16. Jahrhundert eine besondere Vorliebe für Schmuck

bezeugt. Bemerkenswert unter den Schmuckgegenständen Ost- und Nordfrieslands sind Halsketten, Spangen, Ohr- und Fingerringe, Schlösser, Hefteln, Schnallen, Nadeln, die neben einer vollen, üppigen Umrisslinie eine hohe Vollendung der Filigrantechnik zeigen. Die nordfriesischen Inseln haben sich nicht nur als eigene Gruppe mit besonderen Verschiedenheiten abgetrennt, sondern fast für jede Insel einen besonderen Typus bewahrt, wie er auch in den Holsteiner Elbmarschen und in Ditmarschen sich herausgebildet hat (Kremper-, Wilstermarsch, Ostenfeld). Nach Osten zu wird das Filigranwerk einfacher, in der Rendsburger Gegend und mehr noch nach Lübeck und Schwerin hin immer massiger und schwerer. Allein die Probstei hat die gute Filigrantechnik bewahrt: sie dürfte auch die Heimat einer eigenartigen, ersichtlich aus den Verschnürungen eines Kettenmieders herausgestalteten Spange sein, die sich über ganz Holstein und über den Geestrücken Hannovers bis nach Braunschweig hin verbreitet hat. Eine Brücke zu diesem bilden die hannoverschen Elbmarschen (das Alte Land, Kehdingen) und die Vierlande mit besonderer Ausbildung des Schmuckes. In der Provinz Hannover selbst sind Anklänge an Ostfriesland nachweisbar, indessen leiten die Einzelformen schon zu der südhannoverschen Gruppe mit Braunschweig einerseits, mit dem nördlichen Westfalen andererseits über, wenn auch städtischer und mitteldeutscher Einfluss hier stark hervortreten. [Robert Mielke.] Seinen Vortrag illustrierte der Redner durch Besprechung ausgewählter Stücke aus der dem Museum für Volkstrachten gehörigen, überaus reichen Sammlung von bäuerlichen Schmuckstücken, die 1892 in Chicago ausgestellt war.

Freitag, den 17. Mai 1901. Im Anschluss an den Vortrag des Herrn Geheimrats Friedel über Fischerei in der Märzsitzung des Vereins (oben S. 235) legte Herr Sökeland aus den Beständen des „Museums für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes“ eine interessante Schlagfalle vor, die in den oberbayerischen Seeen zum Fangen der Hechte benutzt wird; ferner drei aus Holz geschnitzte, sehr eigenartig geformte Schwimmer für Angelschnüre, die angeblich aus dem Pyritzer Weizacker stammen sollen. Der eigenartigen, fast an ägyptische oder indische Vorbilder erinnernden Form wegen hat die Museumsverwaltung Zweifel, ob die Abstammung richtig angegeben sei. Herr Geheimrat Friedel glaubt bestimmt versichern zu können, dass die vorgelegten Schwimmer nicht in Deutschland in Gebrauch gewesen sein können. Weiter legt Herr S. eine unter dem Namen Lungl in Süddeutschland bekannte, in Holz ausgeführte Nachbildung innerer, menschlicher Organe — Speiseröhre, Lunge, Herz, Leber u. s. w. — vor, die als Votivgabe in vielen Kirchen der Umgegend Salzburgs gefunden wird. Frl. Marie Eysn in Salzburg schenkte diese Nachbildung dem Trachtenmuseum. Ausführliche Beschreibung und Abbildung findet sich im vorliegenden Bande S. 183 ff. unsrer Zeitschrift. Sodann wurden von Herrn S. sogen. Trudensteine vorgelegt, welche ebenfalls Frl. Eysn dem Trachtenmuseum stiftete. Diese Steine waren und sind zum Schutz gegen die Truden (Hexen) an den Fenstergittern der Pferdeställe in Orten der Salzburger Gegend befestigt. Es sind gewöhnliche flach geriebene Steine in verschiedener Grösse und Form, aber alle mit einem natürlich entstandenen Loch versehen, welches das besondere Kennzeichen zu sein scheint. Der Glaube an das Verhexen des Viehes ist bekanntlich leider auch heute noch, und nicht nur auf dem Lande, sehr verbreitet. Um zu sehen, inwieweit dieser Aberglaube bei seinen eigenen Leuten vertreten sei, fragte Herr Sökeland vier derselben, ob ihnen bekannt sei, dass man zum Schutz gegen das Behexen des Viehes oder der Pferde durchlochte Steine an das Fenster des Stalles hänge oder ob sie sonst etwas vom Behexen wüssten. Die Antworten lauteten: No. 1,

aus Schlesien gebürtig: „Nee, so was macht man bei uns nich, das is ja Unsinn, das hilft ja auch nich. Aber bei uns in Schlesien legt man einen Reisbesen unter die Schwelle der Stallthür. Wenn ein neues Stück Vieh oder ein Pferd in den Stall kommt, muss es drüber schreiten und dann kann nie etwas passieren.“ No. 2, aus Pommern stammend. „Steene an 't Fenster? Nee! Daran glauben wir in Pommern nich. Aber wenn man bei uns ein neues Stück Vieh bekommt und will nun gegen alles sicher sein, dann legt man ein Stück Brot unter die Thürschwelle, über die das Tier gehen muss, dann ist man gesichert. Denn das ist wirklich wahr und dafür habe ich Beweise, dass einem manchmal das Vieh von einem anderen verhext wird, so dass es von Stunde an nicht mehr annimmt.“ No. 3, aus Wilmersdorf bei Berlin stammend, schon älterer Mann, früher lange Berliner Droschkenkutscher. Kutscher: „Nee, Herr S., mit die Steene, an so'n Unsinn jloobten wir nich.“ S.: „Dann kam also in Wilmersdorf ein Verhexen des Viehes überhaupt nicht vor?“ K.: „Natierlich kam det vor! Ick sage Ihnen, wir hatten arme Bauerfamilien, die konnten machen wat se wollten, et half allens nischt.“ S.: „Was war denn mit diesen Leuten?“ K.: „Na, allet Vieh wat se kriegten, janz eenjahl, Ferde oder Kühe, allens krepierte. un weil det jar nich anders wurde. da war et ja janz sicher, det der Stall uf irgend eene Weise verhext war. Un da haben se denn nachgesucht, um et zu finden. Allens wurde rausgerissen, det Flaster uffgenommen, un da haben se't ooch gefunden. Wie se unter't Flaster rinbuddelten, da fanden se'n eisernen Topp mit'n Deckel druff, un wat war drin? Injeseefte Wäsche war drin! Nu war ja allens klar. Beese Menschen hatten mit den Topp unn die injeseefte Wäsche den Stall verhext. Da musste ja det Vieh sterben!“ S.: „Woher wissen denn aber schlechte Menschen, dass ein Topf mit eingeseifter Wäsche so schädlich ist?“ K.: „Ja, sehen Se, Herr S., der Topp un die Wäsche alleene machen det doch ooch nich; bei det Inbuddeln is der Topp mit die Wäsche un der Stall besprochen. Det sind so'ne Menschen, die haben, wie meine Mutter sagte, noch een siebentet Buch Mosis, da steht all so wat drin.“ An das Besprechen des Viehes glaubte ferner No. 4 — aus der Provinz Posen gebürtig — unbedingt. Die wiedergegebene Unterhaltung kann wohl als Beweis dafür dienen, wie allgemein auch heute noch an das Verhexen des Viehes geglaubt wird. — Zum Schluss wurden dann noch von Herrn Sökeland eine sogen. Knudelmühle und ein Stein vorgelegt, die Herr Pastor Handtmann in Seedorf bei Lenzen dem Trachtenmuseum überwies. Die Knudelmühle, welche noch viel in Lenzen gekauft wird, dient zum Massieren, während mit dem Stein Zahnschmerzen und Gicht geheilt werden können. [Sökeland.]

Herr Prof. Dr. Bolte behandelte, von Roseggers Roman „Der Gottsucher“ ausgehend, das in ganz Europa verbreitete Gesprächslied von den heiligen Zahlen 1—12, seine Verwendung in Märchen, Weihnachts- und Nachtwächterliedern, Deutungen der Spielkarten und weltlichen Parodien. Seinen Ursprung suchte er nicht in dem erst im 15. Jahrh. auftauchenden hebräischen Liede aus der Pesach-hagadah (Echad mi jodea), sondern in der vor 440 entstandenen Zahlensymbolik des Bischofs Eucherius von Lyon, die in letzter Instanz auf die mystische Spekulation der Pythagoräer zurückgeht. [Bolte.] An der Diskussion beteiligten sich die Herren Minden, Rich. M. Meyer, Sökeland, Friedel. Eine Abhandlung über dieses Thema wird in unsrer Zeitschrift erscheinen.

Max Roediger.

Karl Weinhold.

Gedächtnisrede, gehalten am 25. Oktober 1901 im Verein für Volkskunde zu Berlin,

von **Max Roediger.**

Anders, als wir es vermuten und hoffen durften, treten wir am heutigen Tage nach der Sommerruhe zu unseren winterlichen Vereinigungen wieder zusammen. Lange hatten wir der Leitung unseres ersten Vorsitzenden entbehren müssen, selbst bei der Feier des zehnjährigen Bestehens unseres Vereins war es uns versagt, ihn zu begrüssen. Aber mit dem Fortschritt des Frühjahrs besserte sich das Befinden des Leidenden: eine Sitzung des Vorstandes hielt er am 21. Juni frisch und ohne Beschwerden ab, und als er gegen die Mitte des Juli auf die Reise nach Nauheim ging, schien es mir und anderen, die Genesung sei nur noch zu festigen. Das war auch seine eigene Meinung. Nicht bloss der Form wegen hatte er seine Kollegien für den Winter angekündigt und den Mitgliedern des Germanischen Seminars anzeigen lassen, was er zu betreiben gedächte, damit sie sich darauf rüsten könnten: sein Vertrauen in die Zukunft stand fest. Leise Mahnungen der besorgten Gattin wies er fast ärgerlich zurück. Und sie hat doch schärfer gesehen. Weinholds Nachrichten über den Einfluss der Bäder lauteten bald ungünstig, und am 15. August verschied er. Statt der Begrüssung des Gesundeten eine Totenfeier, ein Rückblick auf eine abgeschlossene Erdenlaufbahn statt der erhofften Glückwünsche für ein neues Lebensjahr.

Denn morgen wäre Karl Weinhold 78 Jahre alt geworden. Er ist am 26. Oktober 1823 zu Reichenbach in Schlesien geboren, wo sein Vater Prediger war. Karl war das älteste, blieb aber nicht das einzige Kind im Hause: sechs andere folgten, aber nicht so wuchsen die knappen Mittel der Familie. Dennoch lebte er keine freudenleere Jugend. In die erwartungsvollen Schauer der Adventszeit mit dem pelzverhüllten Ruprecht, den Besuchen des Christkindes im Geleit von Gabriel und Petrus, dem im Nachbarhaus erbauten Krippel, in den Glanz des Christbaumes mit den

darunter ausgebreiteten Gaben lässt uns Weinhold in seinem Weihnachtsbuch hineinschauen und die heiligen drei Könige mit den goldenen Kronen und den weissen, buntbebänderten Kleidern an uns vorüberziehen.

Frühzeitig, als der Knabe erst fünf Jahre zählte, begann der private Unterricht, schon mit sechs Jahren führte man ihn ins Lateinische ein und setzte ihn an das Klavier. Zu Ostern 1834 trat er in die öffentliche Schule und machte sich bald darauf ans Griechische. Regeres Interesse für Geschichte knüpfte sich zunächst an die Schicksale der Vaterstadt, und Ausflüge weckten den Sinn für Natur und schärften den Blick für die Eigentümlichkeiten der Heimat, denen auch die Mutter ihr Augenmerk zuwandte. Am Gründonnerstage 1838 wurde Karl konfirmiert und kam im Oktober nach Schweidnitz auf das Gymnasium, für dessen Secunda er sich im Examen reif erwiesen hatte. 1840 rückte er in die Prima auf.

Von dem Treiben auf dem Gymnasium hat Weinhold in dem liebevollen und aufschlussreichen Lebensbilde des Grafen Moritz Strachwitz, das er der Gesamtausgabe von dessen Gedichten voranstellte, 1877 erzählt. Der Rektor Dr. Julius Held gab der Prima das Gepräge. Durch die Lektüre des Horaz, Homer, Sophokles öffnete er den Schülern die Augen für das klassische Altertum, trug ihnen daneben die Geschichte der deutschen Litteratur vor und suchte sie namentlich für Goethe zu erwärmen. Aber auch der neueren Dichtung verschloss er sich nicht und gönnte ihr Platz in der für die Primaner von ihm gegründeten Bibliothek. Im Winter veranstaltete er Abendunterhaltungen, bei denen sie vor geladenen Gästen sich als Musiker oder Deklamatoren hören liessen. Heimlich that man sich zu einem Verein oder Comment, wie dergleichen damals hiess, später daneben zu einem kleinen Kränzchen Auserwählter zusammen, strebte, sich der dumpfen, stockenden Zeit in schwärmerischer Erhebung zu entringen, genoss die moderne Poesie und versuchte sich, dem den Schlesiern angeborenen Triebe folgend, selbst im Dichten. Bei Weinhold bricht, wohl ein Erbteil vom Vater her, die Gabe, ein treffendes und eigenartiges Wort zu finden, früh hervor und kräftigt sich später unter dem unverkennbaren Einflusse Jacob Grimms. Er hat sich auch gern und zu allen Zeiten poetischer Form bedient für ernsten und scherzhaften Inhalt, hat noch in Kiel bei kleinen Aufführungen agiert und bewies als Erzähler und Reiseschilderer scharfe Beobachtung und eine unverächtliche Gestaltungskraft. So steuerte er denn auch alsbald zu dem Musenalmanach der Breslauer Studenten auf das Jahr 1843, den der damalige Privatdocent Gustav Freytag als gequälter Berater der „stolzen Knaben“ seufzend zum Druck rüstete, vier Gedichte bei, seine erste Arbeit, die unter die Presse kam. Aber bedeutsamer, als dass der ihm befreundete Strachwitz ihn zum Dichten anregte, war es für Weinhold, dass er durch ihn Percys Balladensammlung sowie die Vilkina- und Völsungasaga in Übersetzungen kennen lernte und dass ihm damals als erste altdeutsche Originale Ett-

müllers Kunech Luarin und von der Hagens Nibelungenausgabe in die Hände fielen. Das bestandene Abiturientenexamen machte diesen Zusammenkünften im März 1842 ein Ende, und am 23. April liess sich Weinhold in Breslau immatrikulieren.

Zuvörderst als studiosus theologiae, wie dem Pastorensohn am nächsten lag. Allein schon 1843 beginnt er an der Hand von Grimms deutscher und Bopps Sanskrit-Grammatik sich ernstlich mit diesen Sprachen zu beschäftigen, hört im Winter Altnordisch bei Theodor Jacobi — unter den Zuhörern war auch Albrecht Weber, der Meister des Sanskrit — und tritt 1844 förmlich in die philosophische Fakultät über. Seine Wendung zum Deutschen war entschieden, und zwar durch Jacobi.

Dieses begabten, feinsinnigen Forschers Leistungen haben erst nach dem vorzeitigen Tode des kränklichen Mannes, als der Betrieb der deutschen und vergleichenden Grammatik reger ward, volles Verständnis und die ihnen gebührende Anerkennung gefunden. Weinhold war er Lehrer und Freund zugleich. Er führte ihn nicht nur in die Grammatik und alte Litteratur und Kultur ein, sondern gab ihm auch Beispiel und Antrieb für die wissenschaftliche Behandlung der neueren Litteratur, namentlich durch seinen Aufsatz über Goethes Tasso, und unterstützte den Schüler noch kurz vor seinem Tode lebhaft, da Weinhold zuerst als volkskundlicher Sammler an die Öffentlichkeit trat.

In den Erinnerungen an Jacobi hebt Weinhold den ausgeprägt provinziellen Charakter der Breslauer Universität hervor. Er deutet an, dass es ihm, als er Ostern 1845 nach Berlin zog, erging wie acht Jahre früher seinem Lehrer: ihn befiel anfangs ein heimwehartiger Kleinmut. „Dann aber arbeitete er sich bald in die neuen Verhältnisse mit ihren weiteren Aus- und Einsichten und dem rascheren Flusse des Lebens“ ein. Anhalt gewährte ihm, dass er Albrecht Weber dort wiederfand, mit dem ihn von nun an treue Freundschaft bis zum Tode verknüpft hielt, und dass er einen gleich beständigen Bund mit seinem älteren Landsmann Julius Zacher schloss, an den ihn Jacobi gewiesen hatte. Ihre Wege haben sich von da an mehrfach gekreuzt und verschlungen.

Weinhold hörte Vorlesungen bei Karl Lachmann. Wir sehen ihn in Weinholds Mitteilungen über Lachmann leibhaftig auf der Strasse dahinschreiten, und er neben Vahlen hat ihn uns durch veröffentlichte Briefe menschlich näher gerückt und von dem Rufe der Kälte befreit. Auf Jacob und Wilhelm Grimm „schaute sein junges, von Begeisterung für deutsche Art und Geschichte erfülltes Herz mit aller Andacht“. Jacob rühmt er als warm und bieder. „Seine wunderbare Natur“ zog ihn vor allem an, seine Forschungs- und Darstellungsweise hat sich ihm am tiefsten eingedrückt. Die Alemannische Grammatik ist Jacob „in treuer Verehrung gewidmet“. Persönlich haben diese Begründer der deutschen Philologie nur kurze Zeit auf ihn gewirkt: er war damals schon mit seiner

Doktordissertation beschäftigt, dem Spicilegium formularum, Formelsammlungen aus den ältesten Dichtungen aller Germanen, durch die, in Erweiterung eines Jacob Grimmschen Vorbildes, nicht nur der Stil ihrer Poesie, sondern auch ihre Lebensanschauungen und -Einrichtungen aufgeklärt werden sollten. Er wurde daraufhin, 22 Jahre alt, am 14. Januar 1846 in Halle zum Doktor promoviert.

Damit waren die Lehrjahre abgeschlossen. Es ging nun schnell vorwärts. Durch Heinrich Leo unterstützt, konnte sich Weinhold am 15. April 1847 in Halle als Privatdocent habilitieren. Er reichte eine Abhandlung über das eddische Gedicht Võluspâ ein, die nicht gedruckt worden ist, aber in einem kleinen Aufsatz in der Zeitschrift für deutsches Altertum eine Spur hinterlassen hat. Nordische Zeugnisse sollten ihm auch die Bedeutung des rätselhaften, durch seine Natur ganz für sich dastehenden Gottes Loki enthüllen, und wenn der hiermit zuerst den schlüpfrigen Boden mythologischer Untersuchungen Betretende es auch so wenig zu allgemeiner Anerkennung seiner Resultate brachte, wie irgend ein anderer Forscher über Loki vor oder nach ihm, so hat er doch das Material vollständig vereinigt und besonnen geprüft und etliche bedeutsame Gesichtspunkte richtig festgelegt. Die kleinen Aufsätze über Niörđr und verwandte Wörter und Frau Zucht erschienen gleichfalls in dieser Zeit, und in einem Nachtrag zu der Grimmschen Notiz „Frau kein wildes Tier" spricht er von seiner Sammlung schlesischer Sagen, Märchen und Gebräuche, macht einen oberschlesisch - slavischen Hochzeitsbrauch bekannt und an anderer Stelle ein gläzisches Christkindelspiel. Damit rühren wir an die Bande, die den treuen Schlesier, wo er auch immer weilte, an die Heimat gefesselt haben. Die Beschäftigung mit ihr durchzieht sein ganzes Leben als eine Frucht der Heimatliebe, die in seinem Elternhause gepflegt ward.

Ich deutete bereits Jacobis Anspornen und Helfen bei diesen Unternehmungen an. Ernstlich setzen sie 1846 seit der Rückkehr des jungen Doktors nach Reichenbach ein. Er beobachtet das volkstümliche Leben Schlesiens, trägt Sagen und Märchen zusammen, wendet sich aber vornehmlich der Mundart zu. Als Jacobi ihn in Reichenbach besucht, wird beschlossen, ganz Schlesien für die Sammlungen aufzurufen. Jacobi wusste den neu gegründeten Verein für Geschichte und Altertümer Schlesiens zur Teilnahme anzuregen, und 1847 ging Weinholds „Aufforderung zum Stoffsammeln für eine Bearbeitung der deutsch-schlesischen Mundart" ins Land. Die Stürme des Jahres 1848 verwehten die Blätter, die von Jacob Grimm das Prädikat musterhaft bekamen. Weinhold aber hielt zäh an seinem Plane fest, auch als ihm seine Sammlungen 1850 durch Feuer vernichtet worden waren. 1852 handelte er präludierend und noch unsicher über Deutsches und Slavisches aus der deutschen Mundart Schlesiens in der neu begründeten Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, trat aber bereits 1853 mit der gewichtigen Schrift „Über deutsche

Dialektforschung" hervor, deren ersten Teil eine Neubearbeitung der „Aufforderung" bildet. Der weite Umfang dessen, was Weinhold unter Dialektforschung damals versteht und immer verstanden hat, eröffnet sich uns: nicht bloss Grammatik, sondern Zusammentragen des ganzen mundartlichen Sprachschatzes nach Gruppen, die das gesamte Leben, Fühlen und Denken des Volkes umfassen und so zugleich den nichtgrammatischen Zweigen der Volkskunde Stoff liefern. Weinhold beschränkt sich in unserem Buch auf die Grammatik, aber er hebt seine Darstellung auf eine höhere Stufe, indem er Verwandtes in anderen Dialekten vergleicht. Er ist auch später nicht am Schlesischen haften geblieben und hat sich immer mehr zum Dialektforscher ausgebildet. Es sei gleich erwähnt, dass er dem siechen Mittelniederdeutschen Wörterbuch durch sein Eintreten auf der Philologenversammlung zu Innsbruck 1874 das Leben rettete und den hiesigen Studenten für das Jahr 1899 und 1900 die Preisaufgabe stellte, den Berliner Dialekt zu untersuchen. Beiträge zu einem schlesischen Wörterbuch gab er 1854 und 55 auf knappen 100 Seiten, und sie blieben das beste Hilfsmittel für das Schlesische, das er selbst erst im vergangenen Jahre durch einzelne weiter ausgeführte Artikel in den Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde überholt hat. Schlesien in sprachlicher Hinsicht hat er auch einmal im allgemeinen geschildert und zur Aufhellung seiner Ortsnamen beigetragen. An Schlesiens mythologischen Resten, seinen Märchen, Sagen, Bräuchen ist er in seinen vergleichenden Studien nie vorübergegangen, hat auch einzelnes davon mitgeteilt; einen kurzen Gesamtüberblick aber bietet das inhaltreiche, mit voller Beherrschung des Stoffes geschriebene Büchlein „Die Verbreitung und die Herkunft der Deutschen in Schlesien", das Mundart und Namen, Recht, Feldeinteilung und Hausanlage, Sagen und Aberglauben, Sitten und Gebräuche neben den historischen Zeugnissen benutzt, um sein Ziel zu erreichen. Und es fügte sich, dass seiner Forschung Lauf das Ende an den Anfang schloss, indem er über den schlesischen Berggeist Rübezahl sich äusserte, schlesische Weihnachtspiele anzeigte und in seinem letzten Vortrag in der Akademie am 18. Oktober 1900 die Zeitpartikeln des schlesischen Dialekts behandelte. Heut vor einem Jahre ward er im Druck ausgegeben.

Diese schlesischen Arbeiten wollte ich zusammenfassen, nehme aber nun den chronologischen Faden wieder auf.

In Halle traf Weinhold Zacher an und katalogisierte mit ihm Förstemanns Bibliothek. Dann aber liess er den Freund hinter sich und rückte schon im März 1849 in das durch Jacobis Tod erledigte Extraordinariat zu Breslau. Bald begannen Verhandlungen wegen einer Professur in Krakau, und am 18. April 1850 zog er in die Universitätsstadt der Jagellonen ein. Trauriges hatte er alsbald mit ihr zu erdulden, denn der grosse Brand am 18. Juli 1850 zerstörte auch seine Häuslichkeit und seine

Sammlungen, und nur durch einen Zufall wurde das fertige Manuskript der „Deutschen Frauen im Mittelalter“ gerettet. Als glücklicher Bräutigam hatte er das Buch 1847 in Halle begonnen, nun konnte er am 12. August 1850 sich mit seiner erwählten Heimatgenossin Anna Ellger vermählen und über der Asche des Junggesellensitzes den eigenen Hausstand errichten. Freilich musste er sparsam gehalten werden, aber das gerettete Werk zeugt nicht von Unlust. Der Glanz aufsteigenden Eheglücks und reiner Frauenverehrung ruht auf seinen Blättern; der Dankbarkeit gegen Mutter und Gattin giebt die Vorrede der ersten und die Widmung der zweiten Auflage Ausdruck; „Fromm Weib des Lebens Heil!“ steht auf der letzten Seite. Ein besseres Geschlecht von Männern erwartet Weinhold in den trüben, gebeugten Tagen jener Zeit durch Deutschlands Frauen, und wohl uns, dass dreissig Jahre darauf die Schlusssätze anders lauten durften. Aber ein Zeichen der Zeit war es auch, dass so lange Jahre verstreichen mussten, ehe dieses warme, auf ernste Forschung und umfassende Gelehrsamkeit begründete, trotzdem zu allen Gebildeten redende Buch eine zweite Auflage erleben konnte. Die dritte folgte ihr nach fünfzehn Jahren.

Schon acht Monate nach der Begründung wurde der junge Hausstand nach Graz verlegt oder, wie Weinhold mit berechtigter Vorliebe für die ältere und echtere Form des verdeutschten Slavennamens schreibt, nach Gräz in der Steiermark. Hier kam Weinhold für eine Reihe von Jahren zur Ruhe, und die dort verlebte Zeit war wohl die sonnigste im Leben des Ehepaares. Feste Freundschaft wurde mit Karl von Holtei geschlossen, der ein Jahr vorher nach unstätem Wanderleben gleichfalls hier sesshaft geworden war und sich zur Abfassung seiner Romane sammelte. Weinhold widmete dem „teuren Freunde“ 1862 von Kiel aus seinen Vortrag über Martin Opitz und gedenkt dabei der „traulichen Abende, die wir in Gräz während einer Reihe von Jahren selbdrei verlebten, wo von der Heimat, ihrer Art, ihrer Rede- und Denkweise so gern gesprochen und auch Opitz oft genannt ward“. Holteis Schlesischen Gedichten hat er 1857 ein Glossar beigefügt, das er später erweiterte und überarbeitete; Holtei hat er mehr als eine poetische Spende gewidmet und ihm am 24. Januar 1878 in Breslau den Gruss Schlesiens zum 80. Geburtstagsfeste dargebracht. Von den weiteren Freunden erwähne ich nur den Zoologen Oskar Schmidt, der später als Weinhold den Weg nach Krakau und Graz gezogen war und dessen Sohn Erich den alten Freund des Hauses in Berlin als Kollegen begrüssen sollte. Von den Schülern muss Matthias Lexer genannt werden: noch kurz vor seinem 1892 erfolgten Tode hier Weinholds Gast, in Graz sein Helfer beim Sammeln der Weihnachtspiele und Lieder, und von ihm zu seinem Kärntischen Wörterbuch angeregt.

In der Steiermark hat sich Weinhold heimisch gemacht. Er hat mit liebevoller Sauberkeit Handschriften der reichen Grazer Bibliothek abge-

schrieben und sie gelegentlich verwertet oder von ihnen Kunde gegeben. Er war ein eifriges Mitglied des historischen Vereins und bog in den Untersuchungen über den Dichter Grafen Hugo von Montfort und den ihm verwandten Minnesinger von Stadeck von der litterarischen stark zur historischen Forschung ab. Er hat den Anteil Steiermarks an der deutschen Dichtkunst des 13. Jahrhunderts festzustellen versucht. Er hat ein reichhaltiges steirisches Idiotikon angelegt. Er hat vor allem dem lebendigen Volkslied und Volksbrauch auf vielen Fahrten durch das Land nachgespürt, hat den Historischen Verein zur Sammlung der steirischen Volkslieder und Volksreime angeregt, die ihm unterstellt ward und zu der er Anleitung in einem Aufruf vom Jahr 1858 und Proben in den Mitteilungen des Vereins 1859 lieferte. Rosegger und Heuberger und besonders Schlossar haben dies von Weinhold begonnene Werk mit reichem Erfolge fortgeführt. In der Stille war vor ihnen der Freund und Gönner der Steiermark, Erzherzog Johann von Österreich, in dieser Richtung thätig gewesen, Prinz Jóhann, den das Volk selbst im Liede gefeiert hat. Er unterstützte Weinhold durch Hergabe von Liedern und andern Aufzeichnungen über Volkstümliches, woraus der Verstorbene, eigene Funde hinzufügend, uns im 8. Band unsrer Zeitschrift Proben darbot. Es sei hervorgehoben, dass Weinhold schon in Graz über Volkskunde las, wohl als erster Universitätslehrer, wie auch nach langer Pause seine letzte Vorlesung in Berlin im Winter 1900/1 von Altertums- und Volkskunde handelte. Er zuerst hat auch damals Weihnachtspiele und Weihnachtlieder aus dem Dunkel hervorgezogen, nachdem er als Vorläufer jenes gläzische Christkindelspiel in der Zeitschrift für deutsches Altertum vorausgesandt, das nun verbessert in dem schon erwähnten umfänglichen Werke Weihnacht-Spiele und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien, Gräz 1853, wiederkehrte. Zugleich entwarf er darin die Geschichte dieser Poesie, gab Proben für ihre Entwickelungsphasen und deckte die Quellen des Weihnachtsfestes in der heidnischen Feier der Wintersonnenwende auf, die christlich umgestaltet und mit christlichen Zuthaten versetzt ward. Er hat an dieser Meinung späteren Angriffen gegenüber festgehalten und sie im 4. Band unserer Zeitschrift kurz, aber wirksam verteidigt. Karl Julius Schröer und Lexer folgten bald mit weiteren Weihnachtspielen und -Liedern nach, ihnen eine lange Reihe Anderer; keine Sammlung aber hat Weinhold mehr gefreut, als die der schlesischen von Friedrich Vogt, der auch in der Quellenfrage auf seine Seite trat.

Der Archäologie näherte sich Weinhold ebenfalls in dieser Grazer Zeit, wo Ausgrabungen dazu lockten. Über mehrere neu aufgedeckte Gräber hat er in den Mitteilungen des Historischen Vereins für Steiermark gehandelt und zusammenfassend die Fundberichte über heidnische Totenbestattung aus Deutschland und der Schweiz in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, deren korrespondierendes Mitglied er 1854, deren

wirkliches er 1860 ward, in systematische Ordnung gebracht. In Kiel ist er später noch einmal auf die Einteilung der Heidengräber zurückgekommen. Es führte ihn zur Archäologie aber auch die Beschäftigung mit den altnordischen Zuständen. Aus ihr ging 1855 das dem Vater gewidmete Werk Altnordisches Leben hervor, das die äusseren und inneren Zustände, vorwiegend freilich mit Hilfe der altnordischen Litteratur behandelte. Wieder nimmt hier Weinhold die Führerstelle ein und ist im Grunde mit seiner umfassenden, zuverlässigen Darstellung selbst den Skandinaviern voran. Auch hier strebte er über die gelehrten Zwecke und Kreise hinaus nach erziehlicher Wirkung: er wollte „die matte und charakterlose Gegenwart“ aufrütteln und stärken. Das ist begreiflicherweise dem Buche, wie anziehend und inhaltreich es ist, in noch minderem Masse gelungen, als dem verwandten über die deutschen Frauen. Erst in den letzten Jahren wünschte der Verleger eine neue Auflage, Weinhold lehnte sie jedoch ab, da er ein neues Buch für nötig hielt.

Die akademische Abhandlung über die Riesen des germanischen Mythus bleibt im Norden, bei den Gebilden, die die Phantasie seiner Bewohner aus der rauhen Natur des Landes oder in unbeholfener Spekulation schuf. Von der Entstehung bis zur Zerstörung der Welt greifen sie in ihre und der Götter Geschichte ein, verbinden sich zuweilen mit ihnen, bekämpfen sie noch öfter. Bis jetzt kann man nirgends besser als bei Weinhold diese mythischen Begebenheiten verfolgen.

Nach Prag zu gehen, hatte Weinhold abgelehnt, aber Müllenhoffs Nachfolger in Kiel zu werden, nahm er 1861 an und begann seine Thätigkeit im Herbst mit Vorlesungen über deutsche Grammatik und Goethe. Sie deuten zwei Richtungen an, die seine Forschung dort verfolgte. Ich spreche an dieser Stelle von beiden kurz.

Seines Vortrags über Opitz gedachten wir. Das Komische im altdeutschen Schauspiel zu verfolgen, konnten ihn die Seitenstücke zu den Weihnachtspielen anleiten. Über Goethe und Schiller hatte er schon in Graz gelesen und bewies sein auf der Schule gewecktes, durch Jacobi genährtes Interesse für ersteren von nun an durch allerhand kleine Beiträge sowohl als durch die Edition des Tasso in der Weimarer Ausgabe, womit er direkt an Jacobi anknüpfte. Auch Goethes unglücklicher Jugendgenosse Lenz hat ihn viel und bis zuletzt beschäftigt, zeitweilig der Maler Müller. Papiere, die ihm in Kiel zugänglich wurden, riefen das Buch über Boie und einen Aufsatz über den zum Stolbergschen Kreise gehörigen Schönborn hervor. Anderes sei übergangen.

Kühn war der Schritt, den er mit seiner Alemannischen Grammatik 1863 unternahm: es galt eine Vorführung der historischen Entwickelung des Dialektes von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart, fast ohne Vorarbeiten, nur aus den Quellen. Es war eine gewaltige Arbeit. Sie konnte natürlich nicht in allen Punkten gelingen, und Weinhold selbst hat sie in dem Seiten-

stück, der Bairischen Grammatik, die das Österreichische mit umfasst, 1867 hier und da korrigiert. Für das bajuvarische Sprachgebiet boten wenigstens Schmellers Arbeiten kräftige Hilfe, auch Lexers Kärntisches Wörterbuch. Schmellers Andenken, als dessen Schüler Weinhold sich bekannte, ist der Band gewidmet, der erste, wissen wir, Jacob Grimm. Ihm musste Weinhold noch im selben Jahre 1863 die Totenrede halten.

Den Kieler gelehrten Gesellschaften und einem wissenschaftlichen Kränzchen schloss er sich an, verfolgte mit regem Interesse die politischen Ereignisse in den Herzogtümern und führte zu den Zeiten der Krise ein genaues Tagebuch. 1872 überbrachte er die Glückwünsche der Universität Kiel zur Einweihung der Strassburger, im selben Jahre nahm er als ihr Vertreter im Herrenhaus an den Abstimmungen über die Kirchengesetze teil. Er hatte ein paar Monate vorher das Rektorat niedergelegt, nachdem er es zwei Jahre hintereinander geführt. Wackernagel in Basel zu ersetzen, lehnte er 1870 ab.

Trotz all diesen Ablenkungen ruhte weder die eigentlich philologische Arbeit, besonders auf dem Gebiete des Althochdeutschen — ich erwähne nur die von Grammatik und Glossar begleitete Ausgabe des Isidor —, noch auch die antiquarische. Die Abhandlungen über die deutschen Zwölfgötter, die Polargegenden Europas nach den Vorstellungen des deutschen Mittelalters, über die Fried- und Freistätten, die Jahrteilung, die Monatnamen, die Personennamen des Kieler Stadtbuchs, Wesen und Recht der altdeutschen Familie gehen uns näher an, auch die Schrift über die gotische Sprache im Dienste des Christentums, die er 1870 seinem Vater zum 50jährigen Amtsjubiläum widmete. Im folgenden Jahre verlor er ihn, die Mutter blieb ihm bis in ihr 85. Lebensjahr, bis 1883 erhalten.

Im April 1876 fasste Weinhold wieder in der Heimat Fuss: er war zum zweitenmale nach Breslau berufen worden. Seine Lehrthätigkeit konnte sich hier reicher und fruchtbringender entfalten, wie die von ihm für Arbeiten seiner Schüler begründeten Germanistischen Abhandlungen bezeugen. Das Handbuch der Mittelhochdeutschen Grammatik erwies sich als wünschenswert und ward so dankbar aufgenommen, dass es nach wenigen Jahren einer neuen Auflage bedurfte. Spendete es doch zum ersten Male eine Gesamtdarstellung der ober- und mitteldeutschen Mundarten vom 12. bis ins 14. Jahrhundert und führte wenigstens zum Teil die Alemannische und Bairische Grammatik fort. Aus dem Anhange des trefflichen, längst eingebürgerten, 1850 zuerst erschienenen Mittelhochdeutschen Lesebuches ging die Kleine mittelhochdeutsche Grammatik hervor. Auch die Ausgabe des Pilatus und der Dichtungen des Franziskaners Lamprecht von Regensburg gehört in die Sphäre des Mittelhochdeutschen. Daneben legte Weinhold von seiner Beschäftigung mit Lenz und Goethe durch mehrere Schriften Zeugnis ab und waltete 1879/80 des Rektorates.

65 Jahre zählte Weinhold, als er nochmals und zum letzten Male den Schauplatz seines Wirkens wechselte und, wiederum als Nachfolger Müllenhoffs, Ostern 1889 einem Rufe nach Berlin folgte. Er war in dem Alter, wo man, zumal nach so rastloser Arbeit, Ausruhen für erklärlich und erlaubt gehalten hätte, und entfaltete im geraden Gegensatz dazu, wie mit frischer Kraft begabt, die regste, vielseitigste Thätigkeit. Er kam allen Ansprüchen des Lehramts und des Ordinariates der grossen Universität nach, erfüllte alle Pflichten eines Mitgliedes der Akademie, hielt Vorträge in der altangesehenen Mittwochsgesellschaft, begründete diesen Verein für Volkskunde, leitete ihn länger als zehn Jahre und gab ebenso lange seine Zeitschrift heraus; stand zehn Jahre an der Spitze der von Dilthey ins Leben gerufenen Litteraturarchiv-Gesellschaft und trug als Siebziger die schweren Lasten des Universitäts-Rektors. Wenigstens blieben Dank und Anerkennung nicht aus, weder von seiten des Staates noch der Freunde, Schüler und Amtsgenossen. Die Feier seines 70. Geburtstages bewies es, in grossartigerer Weise noch sein goldenes Doktorjubiläum am 14. Januar 1901. Zu allen Ehren fügte die Göttinger juristische Fakultät dem Manne, der als Supplent Jahre lang in Graz über deutsche Reichs- und Rechtsgeschichte gelesen und von seiner jugendlichen Abhandlung über Reipus und Achasius an bis zu der vom Tius Things und darüber hinaus so manchen fördernden Beitrag zum altdeutschen Recht gespendet hatte, der in seiner Rektoratsrede kräftig und erfolgreich für ein Wörterbuch der deutschen Rechtssprache eingetreten war, den Doctor iuris honoris causa.

Still wurde am 5. März 1898 das 50jährige Professorenjubiläum, still 1900 die goldene Hochzeit begangen. Weinholds letzte Schwester Laura, die verständnisvolle Helferin bei seinen schlesischen Sammlungen, die auch zu unserer Zeitschrift beigetragen hat, war nicht lange vorher gestorben, und so mancher alte und jüngere Freund und Arbeitsgenosse in den letzten Jahren. Zuerst Zacher; dann Lexer, Ignaz Victor Zingerle, der Schlossherr von Gufidaun, dem für Belehnung mit dem Hexenturm Weinhold einmal in einem scherzhaften mittelhochdeutschen Poem gedankt hatte; Steinthal, Schwartz, Jahn. Ihnen allen und noch manchem anderen erwies er den Dienst, ihr Leben und Wirken für die Geschichte aufzuzeichnen. Er empfand diese Verluste als leise Mahnungen. Der Tod klopfte an, trat nicht, wie in jener Inschrift, die der Verblichene uns einmal mitteilte, unangekündigt zu ihm herein. „Wie lange noch ich den leitenden Stab führen werde, liegt in Gottes Hand“, schrieb er im Jahre 1900. Er war nicht mehr so wetterfest wie früher, aber noch gleich unermüdlich in der Arbeit und Forschung.

Sie gehörte jetzt weit überwiegend der Mythologie und Volkskunde. In rascher Folge erschienen die grossen akademischen Vorträge und Abhandlungen über den Wanenkrieg, über Kriegsaltertümer, Glücksrad und Lebensrad, über das Märchen vom Eselmenschen, die altdeutschen Ver-

wünschungsformeln, über heidnische Riten, die Neunzahl, die Quellenverehrung. Aus unsrer Zeitschrift schliessen sich ihnen an der Aufsatz über den Wettlauf, den Haselstrauch und, abgesehen von der Menge der Anzeigen und Recensionen, schier unzählige kleinere Beiträge. Allem ist Weinhold gerecht geworden, was nach seinem Programm, von der physischen Erscheinung abgesehen, der volkskundlichen Forschung zufällt: Nahrung, Tracht und Wohnung, Sitte und Beschäftigung, Religion und Aberglaube, Dialekte, Formeln, Namen, die Poesie in ihrem ganzen Umfange, die Kunst. Und wenn wir hinzunehmen, was er sonst als Philolog geleistet und die ganze Fülle ermessen, so ergreift uns staunende Bewunderung über die Ausdehnung und Bereitschaft seines Wissens, die Schärfe und Findigkeit seines Blicks, das Geschick seiner Kombinationen. Er war noch ein Philolog nach alter Art, der die ganze Flur zu beackern trachtete, nicht mit kleinen Streifen sich begnügte. Kein besserer Herausgeber der Zeitschrift war denkbar, aber niemand kann auch ihr und den Zielen des Vereins treuer dienen, als er es that.

Denn unser Verein und die Wirkungen und Erfolge, die sich anerkanntermassen an ihn und seine Zeitschrift knüpften: Aufschwung und wissenschaftliche Vertiefung der Volkskunde, waren seines Alters Freude und Stolz. Wie viel mehr Arbeit hat er der Zeitschrift zugewandt, als vor Augen liegt! Wie viel Beiträge sind durch ihn erst geformt, umgeschrieben und druckfähig gemacht worden, wie viel Übersetzungen hat er selbst angefertigt oder anfertigen lassen! Alles in der Stille ohne Klagen und Rühmen, ohne des Zeit- und Geldaufwandes und der Arbeit zu achten. Nie hat er sich seine Auslagen ersetzen lassen, nie hat er das ausgeworfene Redaktionshonorar angenommen und ist darüber hinaus noch dem Verein ein stiller Wohlthäter gewesen. Mancherlei Sammlungen und Aufzeichnungen hat er ihm testamentarisch zugewiesen, und dies Vermächtnis ist von seiner Witwe noch freigebig vergrössert worden. Beiden danken wir von Herzen.

Weinhold erschien manchem stolz und unzugänglich: allein er war frei von Überhebung, hielt nur darauf, dass ihm zu teil wurde, was er nach Verdienst und Stellung beanspruchen durfte, und verschwendete nicht gern Zeit und Worte. Sein Herz war liebevoll und teilnehmend, und er zögerte nicht zu helfen, wo er konnte. Er war ernst, besonders in den letzten Jahren, wo mancherlei Trübes ihn befiel, aber kein Feind der Freude und des Scherzes, den auch er zu üben verstand. Seine Meinung und sein Urteil hat er nie verhohlen oder verhüllt; man wusste stets, wie man mit ihm daran war, und war seiner sicher — denn er war treu und ehrlich, und krumme Wege ist er nie gegangen.

Er war erfüllt von jenem Gefühl der Pflicht, mit dem, wie er kernig in seiner Rede beim Antritt des Berliner Rektorats sagte, der gesunde Teil unseres Volkes jeden Morgen aufsteht und jeden Abend sich niederlegt, und

wollte selbst in der letzten Krankheit nicht eher ruhend sich erholen, als bis er wusste, dass wenigstens für Seminar und Vorlesung gesorgt sei. An seinem Todestage wollte er sich erheben, da er ins Kolleg gehen müsse. Sein Abschiedswort an mich galt unserer Zeitschrift, und aus Nauheim noch hat der vom Tode Gezeichnete den Text unseres Glückwunsches zu Virchows 80. Geburtstag eingesandt. „Pflicht zur Arbeit ist die Losung für uns alle!" — das rief unser Meister als Rektor Kollegen und Studenten zu, daran soll uns sein Bild mahnen, das von nun an auf unsere Versammlungen blicken wird. Arbeiten wir daran, ein jeder nach Pflicht und Vermögen, dass seine Schöpfung bestehen bleibe und gedeihe, dem deutschen Volkstum zum Nutzen, Weinholds Namen zur Ehre!

Chronologisches Verzeichnis der Schriften Weinholds.[1]

1843.

Musen-Almanach der Universität Breslau auf 1843. Herausgegeben von Dr. Freytag. [Breslau.] Darin: Drei Gedanken. Meine Liebe. Mein Rittertum. Nachbarlich. S. 91—95.

1846.

Spicilegium formularum quas ex antiquissimis Germanorum carminibus congessit Carolus W. Phil. Dr. Halis. 32 S.

1847.

Aufforderung zum Stoffsammeln für eine Bearbeitung der deutsch-schlesischen Mundart. Reichenbach, 28. Febr. 1847. (Benutzt in der Schrift Über deutsche Dialektforschung 1853.)

1848.

Zu Völuspâ. Ztschr. f. deutsches Altertum 6, 311—318.

Ein gläzisches Christkindelspiel. Ebenda S. 340—349. (Verbessert in den Weihnachtspielen, 1853, S. 110ff.)

Niördr. Nordr. Niörun. Norn. Neorxu. Ebenda S. 460f.

Frau kein wildes Tier. Ebenda S. 462—464.

Frau Zucht. Ebenda S. 464f.

1849.

Die Sagen von Loki. Ztschr. f. deutsches Altertum 7, 1—94.

Reipus und Achasius. Ebenda 539—544.

1) Dankbar hebe ich die Unterstützung hervor, die mir bei dieser Zusammenstellung Frau Geheimrat Anna Weinhold, Joh. Bolte und Herr Direktor Dr. Ippel von der Königlichen Bibliothek haben angedeihen lassen. Auch den Herren Professoren Grünhagen und Vogt in Breslau sowie Dr. Max Herrmann in Berlin bin ich für gütige Mitteilungen verpflichtet. Letzterer wies mir einige Stücke nach, die in der Bibliothek deutscher Privat- und Manuskriptdrucke zu Berlin aufbewahrt werden. Aus der Zeitschrift unseres Vereins sind nur die Artikel aufgenommen, zu denen sich Weinhold durch Unterschrift bekannt hat.

1850.

Mittelhochdeutsches Lesebuch. Mit einer Laut- und Formenlehre des Mittelhochdeutschen und einem Wortverzeichnisse. Wien. VIII, 186 S. Vgl. 1862. 1874. 1891.

Recensionen in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1, S. 373—377 Deutsche Lehrbücher für Obergymnasien (Beilhack und Vollmer, Übersicht der sprachlichen und litterarischen Denkmäler. Kehrein, Proben. Henneberger, Lehrbuch. Schädel und Kohlrausch, Elementarbuch. Gödeke, Elf Bücher deutscher Dichtung). 839—843 Bratranek, Handbuch der deutschen Litteraturgeschichte. 915—917 Auras und Guerlich, Deutsches Lesebuch.

1851.

Berichtigungen zu Weinholds Mittelhochdeutschem Lesebuche. Ztschr. f d. österr. Gymn. 2, 170—172.

Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. Ein Beitrag zu den Hausaltertümern der Germanen. Wien. VI, 498 S. Vgl. 1882. 1897.

Recensionen in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 2, S. 61—65 Eiselein, Sprachlehre für Schulen. F. Bauer, Nhd. Grammatik. Vilmar, Grammatik. Hahn, Grammatik. 221 bis 224 Köster, Die poetische Litteratur der Deutschen. 329—332 Ph. Wackernagel, Edelsteine deutscher Dichtung. 471—475 Diefenbach, Pragmatische deutsche Sprachlehre. 555—557 Stamm, Vorschule zum Ulfila. 727—735 Götzinger, Deutsche Sprachlehre. Ostfeller, Leitfaden zum Studium der deutschen Sprache. 817—826 Schäfer, Grundriss der Geschichte der deutschen Litteratur. W. Wackernagel, Geschichte der deutschen Litteratur I. Hillebrand. Die deutsche Nationallitteratur. 871—874 Heyse, Deutsche Schulgrammatik. Heyse, Leitfaden. E. Schäfer, Leitfaden beim Unterrichte in der deutschen Sprache.

1852.

Deutsches und Slavisches aus der deutschen Mundart Schlesiens. Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung 1, 245—258.

Über deutsche Rechtschreibung. Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 3, 93—128.

Recensionen ebenda S. 44—47 J. Zingerle, Tirols Anteil an der poetischen Nationallitteratur. H. Kurz, Geschichte der deutschen Litteratur. Barthel, Die deutsche Nationallitteratur. 459—472 Schmitt, Ayrer. Guttmann, Opitz. J. Herrmann, Gryphius. Passow, Lohenstein. 638-642 Kelle, Lehrbuch der deutschen Sprache. Zeising, Grammatik der deutschen Sprache. Zeising, Leitfaden.

1853.

Über deutsche Dialektforschung, die Laut- und Wortbildung und die Formen der schlesischen Mundart. Mit Rücksicht auf Verwandtes in deutschen Dialekten. Ein Versuch. Wien. VI, 144 S. Vgl. 1847.

Weihnacht-Spiele und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien. Mit Einleitungen und Erläuterungen. Mit einer Musikbeilage. Graz. VIII, 456 S. Neue (Titel-) Ausgabe Wien 1875.

Zur Kenntnis der deutschen Philologie. Mit Rücksicht auf ihre Pflege in Österreich. Österr. Blätter f. Litteratur u. Kunst. Beilage zur Österr.-Kaiserl. Wiener Zeitung No. 44 bis 47. 50-52.

Zur Beurteilung der Beckerschen Grammatik. Ztschr. f. d. österr. Gymn. 4, 61—73.

Recensionen ebenda S. 119—121 Huhn, Geschichte der deutschen Litteratur. 340—343 Sengschmitt, Österreichische Volkssprache. Bahr, Das deutsche e. Baumgarten, M. Denis. Bernd, Ayrenhoff. Graf, Goethes Leben. 385 F. Bauer, Nhd. Grammatik. 385f. Timm, Das Nibelungenlied. 577—579 W. Wackernagel, Geschichte der deutschen Litteratur. H. Kurz, Geschichte der deutschen Litteratur. Schröer, Geschichte der deutschen Litteratur.

1854.

Die Bauernspiele in Innerösterreich. Deutsche Wochenschrift, herausg. von Gödeke, S. 147—156.

Deutsche Philologie. Ebenda S. 239—247.

Über Dichtungen in den deutschen Mundarten. Ebenda S. 641—652.

Recensionen in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 5, S. 38—40 Kehrein, Grammatik der nhd. Sprache; Schulgrammatik. Lüning, Schulgrammatik. 313—316 Schaefer, Tabellen zur deutschen Litteratur. San-Marte, Walther von Aquitanien. Barthel, Leben Hartmanns von Aue. 552—554 J. W. Wolf, Deutsche Götterlehre. Colshorn, Deutsche Mythologie.

1855.

Zum 24. Januar 1855. 4 S. (Gedicht zu Holteis Geburtstage.)

Beiträge zu einem schlesischen Wörterbuche. 1. Abt. A—L. 55 S. 2 Abt. M—Z S. 59—110. Anhänge zum 14. und 16. Bande der Sitzungsberichte der philos.-histor. Klasse der Wiener Akademie. Vgl. 1900.

Recensionen in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 6, S. 56—58 Hoffmann und Schade, Weimarisches Jahrbuch I. 377—379 Pangkofer und Frommann, Deutschlands Mundarten I—II. 379f. Lübben, Wörterbuch zu der Nibelungen Not. 611—618 Schier, Vergleichung der slavischen Sprache mit der deutschen. Schöpf, Volksmundart in Tirol. Schopf, Ulrich von Liechtenstein. K. Werner, Kulturgeschichte von Iglau. Schuldramen in den Piaristenschulen (anonym). Schröer, Lesebuch für Mittelschulen.

1856.

Altnordisches Leben. Berlin. VIII, 512 S.

Das deutsche Weihnachtsfest. Die Grenzboten Jahrg. 1856, 4, 441—448.

Recensionen in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 7, S. 283f. Janota, Übersetzung von Psalmen aus dem 14. Jahrh. Haltrich, Zur deutschen Tiersage. Schröer, Beitrag zur deutschen Mythologie aus Ungern.

1857.

Über den Dichter Graf Hugo VIII. von Montfort, Herren zu Bregenz und Pfannberg. Mitteilungen des Historischen Vereines für Steiermark 7, 127—180.

Über das Bruchstück einer Handschrift von Philipps Marienleben. Ebenda S. 181—184.

Gunnlaug Schlangenzunge. Ein altnordisches Dichterleben. (Nach dem Isländischen.) In: Für den Friedhof der evangelischen Gemeinde in Gratz in Steiermark. Erzählungen, vermischte Aufsätze und Gedichte von 126 deutschen Gelehrten, Schriftstellern und Dichtern. . . . Braunschweig, Wien und Gratz. S. 250—263.

Karl von Holtei, Schlesische Gedichte. 3. Auflage. Mit einem Glossar von K. W. Breslau. Für die 9. Aufl. (1865) und auch später noch überarbeitet und erweitert.

Züge aus dem Leben der süddeutschen Bauern des 13. und 14. Jahrhunderts. Ztschr. f. deutsche Kulturgeschichte, herausg. von Müller und Falke 2, 467—477.

Auf einer steirischen Alm. Westermanns Illustrierte Monatshefte 2, 259—261.

Über einige Reihen oberdeutscher Geschlechtsnamen. Deutsche Mundarten 4, 198—202.

Die deutschen Mundarten. Über Frommanns Monatsschrift, III. Bd. Die Grenzboten Jahrg. 1857, 1, 321—332.

Recensionen in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 8, S. 288f. Lexer, Der Ablaut in der deutschen Sprache. 289 Schuster, Wodan.

1858.

Aufruf zu einer Sammlung der steirischen Volkslieder und Volksreime. Graz im April 1858. Der Ausschuss des Histor. Vereines für Steiermark. 2 S.

Über ein zu Strassengel aufgedecktes Grab. Mitteilungen des Histor. Vereines für Steiermark 8, 140—150.

Die Riesen des germanischen Mythus. Sitzungsberichte d. Wiener Akademie, philos.-histor. Kl., Bd. 26, 225—306.

Über den ersten der beiden durch v. Karajan jüngst veröffentlichten Sprüche aus heidnischer Zeit. Ebenda 28, 281—284.

1859.

Ein schön neu Lied in verschiedenen Tönen zu singen von einem Junker aus der Schlesien wie es ihm wunderlich ergangen ist. Sehr nützlich und lieblich zu lesen und hören. Zuvor im Drucke nicht gesehen. [Holzschnitt: Zwei Ritter.] Gedruckt in diesem Jahr. 8 S. (Zu K. von Holteis Geburtstag, 24. Jan.)

Gelegenheits-Spiel zum 24. Januar 1859. Nur für Freunde als Manuskript gedruckt. 16 S. (Beate Frau A. Weinhold. Rätel K. Weinhold. Piefke Prof. Oskar Schmidt.)

Steirische Bruchstücke altdeutscher Sprachdenkmale. Mitteilungen des Histor. Vereines f. Steiermark 9, 51–60.

Über das deutsche Volkslied in Steiermark. Ebenda S. 61—84.

Die heidnische Totenbestattung in Deutschland. 1. Abt. (mit 3 Taf.) Sitzungsber. der Wiener Akademie, philos.-histor. Kl., Bd. 29, 117—204. 2. Abt. (mit 2 Taf.) ebenda Bd. 30, 171—226.

Festrede auf Schiller. Am 10. November 1859 in der Aula der Universität zu Grätz gehalten. Zum Besten der Schillerstiftung gedruckt. Grätz.

1860.

Über den Anteil Steiermarks an der deutschen Dichtkunst des 13. Jahrhunderts. Ein Vortrag, gehalten in der feierlichen Sitzung der Wiener Akademie am 21. Mai 1860. Wien. 35 S.

Über den Beilaut mit besonderer Rücksicht auf den alemannischen Vokalismus Sitzungsber. der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl., Bd. 35, 132—151.

Der Minnesinger von Stadeck und sein Geschlecht. Ebenda S. 152—189.

Vor hundert Jahren. Ein deutsches Lebens- und Sittenbild. Erzählung im Feuilleton der Grazer Tagespost.

1861.

Grab-Altertümer aus Klein Glein in Untersteiermark. Mitteilungen des Historischen Vereines für Steiermark 10, 265—96.

1862.

Martin Opitz von Boberfeld. Ein Vortrag in der Harmonie zu Kiel am 15. Febr. 1862 gehalten. Kiel. 31 S.

Über die deutsche Jahrteilung. Rede, am 6. Oktober 1862 gehalten. Schriften der Universität zu Kiel Bd. 9, 1862. VI, 3. 20 S. 4°.

Mittelhochdeutsches Lesebuch. 2. umgearbeitete Auflage. Wien. VII, 286 S. Vgl. 1850. 1874. 1891.

Schlesien in mythologischer Hinsicht. Schles. Provinzialblätter N. F. 1, 193—197.

Schlesien in sprachlicher Hinsicht. Ebenda 2, 521—524.

1863.

Alemannische Grammatik. (Grammatik der deutschen Mundarten. 1. Teil. Das alemannische Gebiet.) Berlin. XVIII, 477 S.

Bemerkungen gegen Herrn Prof. Franz Pfeiffers Recension von Weinholds Mittelhochdeutschem Lesebuch. Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 14, Beilage zu Heft 1, S. 1—4. Vgl. ebenda 13, 723—30 Pfeiffers Recension.

Rede auf Jakob Grimm. An der Kieler Universität am 2. Nov. 1863 gehalten. Schriften der Universität zu Kiel Bd. 10, 1863. VI, 1.

1864.

Über die deutschen Fried- und Freistätten Einladungsschrift. Schriften der Univers. zu Kiel, Bd. 11, 1864. VI, 1. 19 S. 4°.

Mitteilungen zur Altertumskunde der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Herausgeg. von Prof. Dr. K. W. Kiel. (= 24. Bericht der Schlesw.-Holst.-Lauenb. Gesellschaft für die Sammlung und Erhaltung vaterländischer Altertümer.) Darin S. 1—20 Die Einteilung der Heidengräber. 34—42 Anzeige von Thorsen, De danske Runemindesmærker I. 42—49 Anzeige von Kemble, Horae ferales.

Karl Bartsch, Schlesische Märchen und Sagen. Schles. Provinzialbll. N. F. 3 (1864), S. 224—226, und 4 (1865), S. 25—27. 91. (Nach Auszügen aus Weinholds 1850 verbrannter Sammlung.)

1865.

Über das Komische im altdeutschen Schauspiel. Jahrb. f. Littgesch. von Gosche 1, 1—44.

Nekrolog auf Wilhelm Junghans von W[einhold]. [Otto] R[ibbeck]. Chronik der Universität Kiel 1865, S. 4—6.

1867.

Jahrbücher für die Landeskunde der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg Bd. 9. Darin S. 31—39 Beitrag zur Kunde von Kiel im XV. und XVI. Jahrhundert. S. 40—106 die Personen-Namen des Kieler Stadtbuchs von 1264—1288. S. 142—150 Über Franz Hegewisch. S. 151—154 Sigmunds von Herberstein Reise durch Holstein und Schleswig. S. 155—157 J. M. Lappenberg.

Bairische Grammatik. (Grammatik der deutschen Mundarten. 2. Teil. Das bairische Gebiet.) Berlin. XVI, 394 S.

1868.

Heinrich Christian Boie. Beitrag zur Geschichte der deutschen Litteratur im 18. Jahrhundert. Halle. X, 389 S. (Dazu eine berichtigende Selbstanzeige Zeitschr. f. deutsche Philol. 1, 378 ff.)

1869.

Der Tannewetzel und Bürzel. Zeitschr. f. deutsche Philol. 1, 22—24.

Die deutschen Zwölfgötter. Ebenda S. 129—132.

Selbstanzeige von Boie (1868). Ebenda S. 378—388.

Die deutschen Monatnamen. Halle. [Der germanist. Abteilung der 27. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zur Begrüssung in Kiel am 27. Sept. 1869.]

Ei du goldne Tafellust, Lass dich nun besingen. Tischlied, gesungen bei der Philologenversammlung in Kiel 1869. 6 Strophen nach der Melodie Mihi est propositum. 1 S. 4°.

Zum 26. [korrigiert in 16.] November 1869. (Festspiel in Versen.) 8 S.

Friedrich Heinrich Jacobi. Preuss. Jahrbücher 24, 645—678. (Bespricht Zoeppritz, Aus Jacobis Nachlass.)

1870.

Die gotische Sprache im Dienste des Christentums. Festschrift zu dem 50jährigen Amtsjubiläum seines Vaters Herrn Pastor primarius K. Weinhold in Reichenbach in Schlesien von Dr. K. W., ord. Professor an der Universität Kiel. Halle. 38 S.

G. F. E. Schönborns Aufzeichnungen über erlebtes. Herausgeg. mit Einleitung und Beigaben. Zeitschr. d. Ges. f. d. Gesch. d. Herzogt. Schleswig, Holstein und Lauenburg 1, 129—220.

Bruchstücke von vier Handschriften des jüngeren Titurel. Ztschr. f. deutsche Philol. 2, 80—108.

Bericht über die Verhandlungen der Germanistischen Sektion auf der 27. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Kiel. (Am 27.—30. September 1869.) Ebenda S. 216—219.

Recension von Andresen, Sprache J. Grimms. Ebenda S. 376 f.

1871.

Die Polargegenden Europas nach den Vorstellungen des deutschen Mittelalters. Sitzungsber. der Wiener Akademie, philos.-histor. Kl., Bd. 68, 783—808.

Recensionen in der Zeitschr. f. deutsche Philol. 3, S. 244—246 Haym, Romantische Schule. 370—372 Redlich, Poetische Beiträge zum Wandsbecker Bothen. 481—483 v. Raumer, Geschichte der germanischen Philologie.

1872.

Über die Bruchstücke eines niederfränkischen Gesprächbüchleins. Sitzungsber. der Wiener Akademie, philos.-histor. Kl., Bd. 71, 767—806.

Von dem geselligen Ton der höfischen Zeit unsers Mittelalters. Zeitschr. f. deutsche Kulturgeschichte, herausgeg. von Müller, N. F. 1, 31—36.

Anton Matthias Sprickmann. Ebenda S. 261—290.

Maler Müller und Goethe. Preuss. Jahrbb. 30, 51—67.

1873.

Die deutsche geistige Bewegung vor hundert Jahren. Rede, gehalten am 22. März 1873. Schriften der Universität zu Kiel Bd. 20, 1873. VI, 3. 17 S. 4°.

Walwein, Der Abenteuer Vater. Ein Bild aus dem romantischen Mittelalter. Ztschr. f. deutsche Kulturgesch., N. F. 2, 129—155.

Die Zimmerische Kronik über das Aussterben des Schauenburgischen Hauses in Schleswig und Holstein. Zeitschr. d. Ges. f. d. Gesch. der Herzogt. Schleswig, Holstein u. Lauenburg 3, 125—130.

1874.

Die altdeutschen Bruchstücke des Traktats des Bischof Isidorus von Sevilla de fide catholica contra Judaeos. Nach der Pariser und Wiener Hs. mit Abhandlung und Glossar herausgegeben. (Bibliothek der ältesten deutschen Litteratur-Denkmäler. VI. Bd.) Paderborn. 133 S.

Zur Erinnerung an Hoffmann von Fallersleben. Schles. Provinzialblätter, N. F. 13, 121—123.

Dr. Rudolf Usinger, ord. Prof. der Geschichte an der Universität Kiel. Ein Lebenslauf. Schriften der Universität zu Kiel Bd. 21, 1874. VI, 4. 16 S. 4°.

Zur Erinnerung an Theodor Jacobi. Zeitschr. f. deutsche Philol. 5, 85—98.

Recension von Andresen, Altdeutsche Personennamen. Ebenda S. 120f.

J. M. R. Lenz ist Verfasser der Soldaten. Ebenda S. 199—201.

Beiträge zu Maler Müllers Leben und Schriften. Archiv für Littgesch. 3, 495—523.

1875.

Mittelhochdeutsches Lesebuch. Mit einer kurzen Grammatik des Mhd. und einem Glossar. 3. durchgesehene Auflage. Wien. IV, 277 S. Vgl. 1850. 1862. 1891.

Wesen und Recht der altdeutschen Familie. Zeitschr. f. deutsche Kulturgeschichte N. F. 4, 1—21.

Baudissin, Gräfin Karoline Adelheid Cornelia v. Allg. deutsche Biographie 2, 186.

Jahresbericht für 1873—74 an die Gesellschaft erstattet. Ztschr. d. Ges. f. Schleswig-Holstein-Lauenburg. Gesch. 5, 390—394.

1876.

Die Sprache in den altdeutschen Predigten und Gebeten. In Wackernagels Altdtsch. Predigten u. Gebeten, Basel, S. 446—516. (Nach der Schlussbemerkung 1871 geschrieben.)

Karl Simrock. Ein Nachruf. Schles. Presse vom 25. Juli, No. 511.

Boie, Heinrich Christian. Allgem. deutsche Biographie 3, 85.

Brückner, Ernst Theodor Johann. Ebenda S. 399.

Brun, Friederike. Ebenda S. 438.

Recension von Andresen, Deutsche Volksetymologie. Ztschr. f. deutsche Philol. 7, 376.

1877.

Mittelhochdeutsche Grammatik. Ein Handbuch. Paderborn. XII, 525 S. Vgl. 1883.

Zu dem deutschen Pilatusgedicht. Text, Sprache und Heimat. Zeitschr. f. deutsche Philol. 8, 253—288.

Schildereien aus Tirol. Von Ign. V. Zingerle. Schles. Presse No. 39.

1878.

Rede bei der Feier des 80. Geburtstages Karl von Holteis am 24. Januar 1878. Mit Prolog von Max Kalbeck. Zum Besten der Holteistiftung gedruckt. Breslau. 29 S.

Seiner Hochehrwürden Herrn August Baumgart Pastor von Fürstenau zum 30. März 1878 in Freundschaft gewidmet von K. W., Dr. phil. Prof. ord. Vratislav. Der pfaffeheit ist gar nôt guoter künste unde guoter wisheit. Br. Berthold von Regensburg. 4 Blätter, wovon 4 S. ein Gedicht in Blankversen.

Ein unbekanntes Gedicht Höltys. Archiv f. Littgesch. 7, 187—194.

Gräfin Agnes zu Stolberg. Von ihr und über sie. Ebenda S. 204—215.

1879.

Anmerkungen zu dem Text der Schweidnitzer Chronisten im XI. Bande der Scriptores rerum Silesiacarum (Breslau 1878). Ztschr. d. Vereins f. Gesch. u. Altertümer Schlesiens 14, 573—581.

1880.

Lamprecht von Regensburg. Sanct Francisken Leben und Tochter Syon. Zum ersten Mal herausg. von K. W. Paderborn VI, 645 S.

August Baumgart. Biblische Festblüten für das evangelische Kirchenjahr. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. K. W. Striegau. [Baumgart gehörte dem Strachwitzschen poetischen Kränzchen an. Gedichte, daher auch das Vorwort (S. III—V) in Blankversen.]

Ein Tag in Vilnöss. Schles. Presse vom 26. Sept., erste Beilage zu No. 676.

Recension von Bintz, Leibesübungen des Mittelalters. Litteraturbl. f. germ. u. rom. Philol. 1, 269.

Recension von Amélie Sohr, Heinrich Rückert in seinem Leben und Wirken dargestellt. Schles. Presse No. 865.

1881.

Kleine mittelhochdeutsche Grammatik. Wien. IV, 100 S.

Karl von Holtei. Westermanns Illustr. deutsche Monatshefte 50, 228—245.

Recension von Staub und Tobler, Schweizerisches Idiotikon, 1. Heft. Litteraturbl. f. germ. und rom. Philol. 2, 393 f.

Recension von Schlossar, Volkslieder aus Steiermark. Ebenda S. 429—431.

1882.

Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. 2. Aufl. 2 Bände. Wien. VI, 413 und 375 S. Vgl. 1851. 1897.

Recension von Henning, Das deutsche Haus. Litteraturbl. f. germ. u. rom. Philol. 3, 409—413.

Drei Gedichte von Jac. M. R. Lenz. Zu Weihnachten 1882 einbeschert von K. W. Als Handschrift gedruckt. 4 S.

1883.

Mittelhochdeutsche Grammatik. 2. Ausgabe. Paderborn. XII, 604 S. Vgl. 1877.

Luther als Vorbild für das deutsche Haus. In: Luther-Vorträge, gehalten zu Breslau aus Anlass des 400jährigen Luther-Jubiläums. Breslau. S. 53—85.

1884.

Dramatischer Nachlass von J. M. R. Lenz. Zum ersten Male herausg. und eingeleitet von K. W. Frankfurt a. M. VIII, 337 S.

Recension von Staub und Tobler, Schweizerisches Idiotikon, H. 1—6. Litteraturbl. f. germ. u. rom. Philol. 5, 352 f.

Philo vom Walde [Johann Reinelt], Schlesien in Sage und Brauch. Mit einem Vorwort [S. VII f.] von K. W. Berlin.

1885.

Jakob Grimm. Zum 4. Januar 1885. Die Nation No. 15, S. 197—199.

1886.

Gustav Freytag. Deutsche Dichtung 1, 29—31.

Fürst von Pückler-Muskau. Daheim 22. Jahrg., No. 47, S. 740—746.

Zur Notiz. Litterar. Centralbl. No. 30, S. 1038. (Ankündigung des Neudrucks von Lenzens 1782 erschienener Sizilianischer Vesper; vgl. 1887.)

1887.

Die Sizilianische Vesper. Trauerspiel von J. M. R. Lenz. Herausgegeben von K. W. Breslau. VIII, 72 S.

Ein Brieflein Goethes an Lenz. Chronik des Wiener Goethe-Vereins 2, 27 f.

Zur Entwickelungsgeschichte der Ortsnamen im deutschen Schlesien. Zeitschr. des Vereins f. Gesch. u. Altertümer Schlesiens 21, 239—296.

Die Verbreitung und die Herkunft der Deutschen in Schlesien. Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde herausg. von A. Kirchhoff, 2. Bd., Heft 3, S. 161—244. Stuttgart.

1888.

Gräfin Auguste zu Stolberg über Goethes Werther. Chronik des Wiener Goethe-Vereins. 3, 23f.

Julius Zacher. Beitrag zur Geschichte der deutschen Philologie. Zeitschr. f. deutsche Philologie 20, 385—429.

Ein Buch über Schlesien. National-Ztg. vom 8. Dezember. (Über Franz Schroller, Schlesien. 3 Bde.)

1889.

Tius Things. Zeitschr. f. deutsche Philol. 21, 1—16.

Friedrich Becker. Nekrolog. Ebenda S. 73—75.

Recensionen. Ebenda S. 122—125 Socin, Schriftsprache und Dialekte. S. 254 Toischer, Sprache Ulrichs von Eschenbach. S. 254f. Specht, Gastmähler und Trinkgelage bei den Deutschen.

Rede bei Enthüllung des Denkmals Walthers von der Vogelweide zu Bozen am 15. September 1889 gehalten. Als Handschrift des Verfassers gedruckt. Reichenbach in Schl. 8 S. Wiederholt im Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen und Litteraturen 84 (1890), S. 115—117.

Knebel über Goethe 1780. Von Knebel an Lavater. Chronik des Wiener Goethe-Vereins 4, 53—55.

Anfang eines phantastischen Romans von Lenz, von dessen eigner Hand. Mit Anmerkungen. Goethe-Jahrbuch 10, 46—70. 89—105.

Goethes Werke herausgegeben im Auftrage der Grossherzogin Sophie von Sachsen. 10. Bd. Weimar. Darin Torquato Tasso herausgegeben von K. W. Vergl. dazu den Bericht im Goethe-Jahrbuch 11 (1890), 210.

1890.

Was soll die Volkskunde leisten? Zeitschr. f. Völkerpsychol. 20, 1—5.

Goethe oder Lenz? (Zum Gedicht: „Ach, bist du fort?“.) Chronik des Wiener Goethe-Vereins 5, 18f.

Antrittsrede bei der Aufnahme in die Berliner Akademie. 3. Juli 1890. Sitzungsber. der Berliner Akademie 1890 XXXIV, S. 780f.

Über den Mythus vom Wanenkrieg. Ebenda XXIX, S. 611—625.

Recensionen: Zeitschrift für deutsche Philologie 22, 246f. Lüning, Die Natur. 247f. Becker, Wahrheit und Dichtung bei Ulrich von Lichtenstein.

Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen u. Litteraturen 84, 149 v. Edlinger, Bildung der Begriffe. 150 Joerres, Sparren . . . von Sprache, Sprüchen und Spielen. 152f. Hurch, Zur Kritik des Kürenbergers. Holz, Zum Rosengarten. 341—343 Walther, Deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters I. 85, 62f. Kauffmann, Geschichte der schwäbischen Mundart. 63 Löwe, Dialektmischung im Magdeburgischen Gebiete. 320 Steinhäuser, Wernhers Marienleben. 320f. Horák, Entwickelung der Sprache Hallers I.

1891.

Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 1 herausgegeben. Darin: Zur Einleitung S. 1—9. Volksüberlieferungen aus Eisenerz 215. Über Bielensteins Grenzen der Letten 344. Die Regenkatze 444. Kakukakilla 444. Todesnachrichten: F. Liebrecht 103. Jos. Zingerle 344. A. Birlinger 449. A. Kretschmer 450. Anzeigen: S. 106 Bucher, Zunftordnungen von Krakau. 112 Dania. 221 Schweizerisches Idiotikon. 225f. Schlossar, Deutsche Volksschauspiele. 229 Philo vom Walde, Dorfhexe. 345 Brenner u. Hartmann, Bayerns Mundarten. 345 Hartland, Science of fairy tales. 346 Andree, Flutsagen. 451f. E. H. Meyer, Eddische Kosmogonie. 454 Questionnaire de Folklore. Bulletin de Folklore.

454f. Pineau, Contes populaires du Poitou. 455 Brüder Grimm, Deutsche Sagen. 458 Wilhelm, Aberglaube im Karlsbad-Duppauer Gelände. Martiny, Aberglaube im Molkereiwesen. Widmann, Brucker St. Nikolaus-Spiel.

Beiträge zu den deutschen Kriegsaltertümern. Sitzungsber. der Berliner Akademie 1891 XXIX, S. 543—567.

Mittelhochdeutsches Lesebuch. 4. Aufl. Wien. VI, 286 S. Vergl. 1850, 1862, 1875.

Hans von Vintler. Deutsche Revue 17, 124—126.

Gedichte von J. M. R. Lenz. Mit Benutzung des Nachlasses Wendelins v. Maltzahn. Berlin. XXII, 328 S.

Zur Erinnerung an Theodor Körner. Beilage No. 222 zur Allg. Zeitung No. 264 vom 23. September.

Recension von Richard Gosche. Erinnerungsblätter für seine Freunde. Deutsche Litteraturzeitung No. 15, Sp. 545f.

Recension von Brandstetter, Prolegomena zu einer Geschichte der Luzerner Mundart. Archiv f. d. Studium u. s. w. 86, 309.

Wolfram von Eschenbach von Karl Lachmann. 5. Ausgabe. Berlin. (Von W. besorgt. Seine Vorrede S. XLVI.)

1892.

Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 2 herausgegeben. Darin: Zu Goethes Parialegende S. 46—50. Nachtrag zu der Sage von den sieben Grafen 206f. Erlöschen der Altarkerzen 208. Nekrologe: H. Frischbier 87. M. v. Lexer 208. J. Zingerle von Summersberg 442. E. L. Rochholz 446. Anzeigen: S. 87 Ploss u. Bartels, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. 88 Glock, Symbolik der Bienen. Meyer, Germanische Mythologie. 90 List, Deutsch-mythologische Landschaftsbilder. 95 Jacobs, Celtic Fairy Tales. Hyde, Beside the fire. Brenner u. Hartmann, Bayerns Mundarten. 211 Leeb, Sagen Niederösterreichs. Franziszi, Kärntner Alpenfahrten. 211f. Bulletin de Folklore. 212 Ammann, Passionsspiel des Böhmerwaldes. 213 Kollmann, Deutsche Puppenspiele. 214 Kotelmann, Gesundheitspflege im Mittelalter. 328 Stöber u. Mündel, Sagen des Elsasses. 329 Monseur, Le Folklore Wallon. 329f. The Folklorist.

Glücksrad und Lebensrad. Abhandlungen der Berliner Akademie 1892. 27 S. 4°. Mit 2 Taf.

M. v. Lexer. Zeitschr. f. deutsche Philol. 25, 253—255. Allgem. Zeitung Beil. No. 99.

Zur Erinnerung an Ignaz Zingerle von Summersberg. Allgem. Zeitung Beil. No. 230.

Recensionen im Archiv f. d. Studium u. s. w. Bd. 88, S. 85 Walther, Deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters II. 86 Brandstetter, Reception der Schriftsprache in Luzern. 91 Horák, Entwickelung der Sprache Hallers, Schluss. 91 Längin, Sprache des jungen Herder. 91f. Willomitzer, Sprache und Technik Hebels. 89, 341f. Walther, Deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, Schluss. 342f. Olbrich, Goethes Sprache und die Antike.

1893.

Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 3 herausgegeben. Darin: Der Wettlauf im deutschen Volksleben S. 1—23. Der Wolf mit dem Wockenbriefe. Märchen, erläutert von K. W. 195—205. Schwur unter dem Rasen 224f. Volksreime auf Bettlerhochzeiten 228 bis 230. Anzeigen: 107f. Staub u. Tobler, Schweizerisches Idiotikon. 109f. Günther, Aus dem Sagenschatz der Harzlande. 110f. Pineau, Le Folklore du Poitou. 111 Harou, Folklore de la Belgique. 111f. Hofer, Weihnachtspiele. 112 Branky, Eulennamen. 230f. Symons, Ontwikkelingsgang der Germaansche Mythologie. 231 Sander, La Mythologie du Nord. 232f. Gaidoz, Un vieux rite médical. 233f. Cox, Cinderella. 338f. Jacobs and Nutt, Folk-lore Congress 1891. 339f. Uppsalastudier tillegnade Sophus Bugge. Germanistische Abhandlungen für K. v. Maurer. 342 Brenner u. Hartmann, Bayerns Mundarten. 344 Merkens, Was sich das Volk erzählt. 466 Jacobs, More English Fairy Tales. 467 Harou, Traditionisme de la Belgique. Folklore de Godarville. 467 La Comtesse Martinengo-Cesaresco, La poésie populaire. 467f. Lewalter, Deutsche Volkslieder aus Niederhessen.

Recensionen im Archiv f. d. Studium u. s. w. 90, S. 408 Eicke, Rolandsage in Deutschland und Frankreich. 408 v. Greyerz, Neuere Sprachentwickelung in der deutschen

Schweiz. 408f. Brandstetter, Luzerner Kanzleisprache. 409 Lenz, Handschuhsheimer Dialekt, Nachtrag. 409 Hessel, Kreiznach is Trump. 418f. Jellinghaus, Niederländische Volksmundarten. 419 Seitz, Niederdeutsche Allitterationen. 419f. Schröder, Redentiner Osterspiel.

Germanische Philologie. In: Die deutschen Universitäten. Für die Universitätsausstellung in Chicago 1893 unter Mitwirkung zahlreicher Universitätslehrer herausgegeben von W. Lexis. 2 Bde. Berlin. Bd. 1, 475—481.

Rede bei Antritt des Rectorats gehalten . . . zu Berlin am 15. Okt. 1893. 16 S. 4°.

Über das Märchen vom Eselmenschen. Sitzungsber. der Berliner Akademie 1893 XXIX, S. 475—488.

1894.

Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 4 herausgegeben. Darin: Bekehrungsgeschichten der Jesuiten S. 91. Abermals der Schwur unter dem Rasen 214f. Sammlungen der volkstümlichen Überlieferungen in Deutschland 217f. Das Lied vom Pater Guardian 334. Steyermarckischer Raufjodl 335f. 459f. Nachrichten aus dem Bereiche der Volkskunde 336f. 459. Aus der Steiermark 451f. Schlesische Sagen 452—458. Lösung des Zungenbandes 458f. Anzeigen: R. Köhler, Aufsätze über Märchen und Volkslieder 98. Tille, Geschichte der deutschen Weihnacht 100f. John, Litterarisches Jahrbuch 101f. Bartels, Medizin der Naturvölker 102. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Central-Brasiliens 104f. A. u. P. Horn, Friedr. Tribukeits Chronik 105. Pitrè, Bibliografia delle Tradizioni popolari d'Italia 218f. Rand, Legends of the Micmacs 219f. Gomme, A Dictionary of British Folklore I, 1 223. Eckart, Niederdeutsche Rätsel 224. Annuaire des Traditions populaires 337f. Schweizerisches Idiotikon 338. Erk u. Böhme, Deutscher Liederhort 338f. Chatelain, Folk-Tales of Angola 340—343. Sébillot, Les travaux publics et les mines 343. Beyer, Ferienwanderungen 344. Schwartz, Prähistorischer Volksglaube im Homer 460. Georgeakis et Pineau, Le Folklore de Lesbos 461—463. Wardrop, Georgian Folk Tales 463. Hein, Verbreitung der Totenbretter 463f. Brenner u. Hartmann, Bayerns Mundarten 464. Doehler, Unser Vogtland 464f. Merkbuch, Altertümer anfzugraben 465.

Zur Bedeutung der Zahl Neun. Am Ur-Quell 5, 1f.

Mitteilungen über Karl Lachmann. Sitzungsber. der Berliner Akademie 1894 XXXIII, S. 651—687.

Hans Sachs-Forschungen. Festschrift zur vierhundertsten Geburtsfeier des Dichters. Im Auftrage der Stadt Nürnberg herausgegeben von A. L. Stiefel. Nürnberg. Dazu Vorwort von K. W. S. III—VI.

1895.

Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 5 herausgegeben. Darin: Zur süddeutschen Namenskunde S. 119f. Beitrag zur Nixenkunde auf Grund schlesischer Sagen 121—133. Die Widderprozession von Virgen und Prägratten nach Lavant im Pusterthal 205—208. Über ein schlesisches Wiegenlied 214—216. Nachrichten aus dem Bereiche der Volkskunde 217. Zu den Anfängen der Webekunst 325f. Zur Hillebille 327f. Heinrich Pröhle † 329f. Arbeiten von Stanislaus Prato 330f. Vom heiligen Ulrich 416—424. Lesefrüchte (Das Notfeuer im Braunschweigischen) 452f. Ludwig Tobler † 456—458. Anzeigen: Ratzel, Völkerkunde 108f. 217f. Hartland, The legend of Perseus I 110f. Jacobs, More Celtic Fairy Tales 111. Erk u. Böhme, Deutscher Liederhort 112f. Hansjakob, Schneeballen 114. Hauffen, Gottschee 220. Tyson and Windle, The Pygmies 221f. Gander, Niederlausitzer Volkssagen 222f. Kock och Carl af Petersens, Peder Låles ordspråk 233. Le Braz, La légende de la Mort 333. Voges, Sagen aus Braunschweig 334. Treichel, Volkslieder aus Westpreussen 352f. Zu der Recension von Strack, Blutsaberglaube 353. Hardy and Nutt, The Denham Tracts 462f. Reiser, Sagen des Allgäus 465f. Dirksen, Volkstümliches aus Meiderich 466. Fortier, Louisiana Folktales 466. Sébillot, Légendes et Curiosités des Métiers 467. Hellmann, Meteorologische Volksbücher 468.

Die altdeutschen Verwünschungsformeln. Sitzungsber. der Berliner Akademie 1895 XXXI, S. 667—703.

Recension von Längin, Deutsche Handschriften in Karlsruhe im Archiv für das Studium u. s. w. 94, 421f.

1896.

Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 6 herausgegeben. Darin: Ethnographical Survey über Britannien 101. Der Tod der ist ein grober Mann 211. Beschwörung des Alps 213—215. Märchen vom Hahnreiter 320—322. Die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde 329. Zusätze 441. 442. Gegen Bücherdiebe. Klosterinschrift 446. † Dr. Fritz Staub 447. Anzeigen: Cox, An introduction to Folk-lore 103. Hartland, The Legend of Perseus II 103. Meyer and Nutt, The Voyage of Bran 104. Brenner u. Hartmann, Bayerns Mundarten II 106. Drechsler, W. Scherffer und die Sprache der Schlesier 106f. Larsen, Dansk Soldatensprog 107. Jacobs, Barlaam and Josaphat 223. Schweizerisches Idiotikon III 226. Cutrera, I riccottari 228. Hellmann, Bauern-Praktik 228. Lang, Mythes, cultes et religion, traduit par Marillier 329f. Reiser, Sagen des Allgäus 331. Laube, Volkstümliche Ueberlieferungen aus Teplitz 331. Lincke, Rübezahlforschungen 332. Bergen and Newell, Current Superstitions 332f. Edwards, Bahama Songs and Stories 341. Mielke, Volkskunst 341f. Katalog der Lipperheideschen Sammlung 343. Hartland, The Legend of Perseus III 451f. Andree, Braunschweiger Volkskunde 453f. Haas, Rügensche Sagen und Märchen 454f. Schröder, Die Tänzer von Kölbigk 455f. A., E., H. Bielenstein, Studien zur lettischen Archäologie u. s. w. 456f. Kaindl, Festkalender der Rusnaken und Huzulen 457. Trombatore, Folklore Catanese 459f. Nagl, Deutsche Mundarten 461f.

Zum Gedächtnis des 18. Januar 1871. Rede bei der Erinnerungs-Feier der Universität in Berlin am 18. Januar 1896. 22 S. 4°.

Zur Geschichte des heidnischen Ritus. Abhandl. der Berl. Akademie 1896. 50 S. 4°.

1897.

Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 7 herausgegeben. Darin: Zu dem Märchen von Tod und Begräbnis des armen Sperlingsweibchens 159—162. Weiteres zu der Heilkraft gewisser Familien 212. Rat J. S. Grüners Werk über die Sitten und Gebräuche des Egerländer Volkes 329. Verein für sächsische Volkskunde 329. Zwei alte Gerichtsstätten 404f. Der Wildemännlestanz von Oberstdorf 427—437. Fruchtbarkeit im hohen Alter 447. Anzeigen: Köhler und Meier, Volkslieder von der Mosel und Saar 108. Zíbrt, Rychtářské Právo 109. Thätigkeitsbericht des akademischen Vereins für tirolisch-vorarlbergische Heimatkunde 109. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen I 213f. Knoop u. Haas, Blätter für Pommersche Volkskunde 214. Eskuche, Siegerländische Kinderliedchen 214. Schumann, Kultur Pommerns in vorgeschichtlicher Zeit 216. Wandbilder der Völker Österreich-Ungarns 216f. Schweizer-Trachten I 217. Katalog der Lipperheideschen Sammlung 217f. Lutsch, Das Bauernhaus 218. Kaindl, Haus und Hof bei den Huzulen und Rusnaken 218f. Böhme, Kinderlied und Kinderspiel 332f. Reiser, Sagen, Gebräuche, Sprichwörter des Allgäus 333. Pitré, Indovinelli, Dubbi, Scioglilingua del popolo Siciliano 333f. Sapper, Das nördliche Mittel-Amerika 335f. Matthews, Navaho Legends 336. Schriften von Prato 337. Ludw. Tobler, Kleine Schriften zur Volks- und Sprachkunde 447f. Olrik, Folkeminder 448. Renk, Im obersten Innthal 448f. Courthion, Les veillées des Mayens 449. Sébillot, Petite légende doreé de la Haute-Bretagne 450f. Nagl, Deutsche Mundarten 454. Heierli, Die Schweizer-Trachten II 454f.

Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. 3. Aufl. 2 Bde. IV, 393 und 353 S. Vergl. 1851, 1882.

Die mystische Neunzahl bei den Deutschen. Abhandlungen der Berliner Akademie 1897. 61 S. 4°.

Recension von Mayer u. Rietsch, Mondsee-Wiener Liederhandschrift im Archiv f. d. Studium u. s. w. 99, 436.

1898.

Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 8 herausgegeben. Darin: Professuren für Volkskunde 97. Hirtensprüche 336—339. Ein Diebsegen 346. Zur Hillebille 347. Vom Verein für Egerländer Volkskunde 347. Aus Steiermark. Volkstümliches in alphabetischer Reihe 439—448. Das tausendjährige Jubiläum der Wurst 456f. Die Ausstellung niederländischer Trachten in Amsterdam 458. Anzeigen: Mitteilungen aus dem Museum für

deutsche Volkstrachten zu Berlin 99f. Schell, Bergische Sagen 105f. Asmus und Knoop, Sagen aus dem Kreise Kolberg-Köslin 106. Haas, Rügensche Skizzen 106. Dähnhardt, Naturgeschichtliche Volksmärchen 106f. Löwenstimm, Aberglaube und Strafrecht 108f Wandbilder der Völker Österreich-Ungarns 109. Heierli, Die Schweizer-Trachten III 109f. 462. Nyrop, Kulturhistoriske Skizzer I 111. Hansjakob, Waldleute 112. Weinhold, Verehrung der Quellen 230f. Weineck, Knecht Ruprecht 231. Bahlmann, Münsterländische Märchen u. s w. 233. Ammann, Volksschauspiele aus dem Böhmerwalde I 233f. Sächsische Volkstrachten und Bauernhäuser 236f. Müllenhoff, Die Natur im Volksmunde 355f. Dähnhardt, Volkstümliches aus Sachsen 356. 462. Bünker, Das Bauernhaus in Mittelsteiermark 357. John u. Czerny, Egerländer Volkslieder 462f. Dreselly, Inschriften 466. Zahler, Die Krankheit im Volksglauben 466f.

Die Verehrung der Quellen in Deutschland. Abhandlungen der Berliner Akademie 1898. 69 S. 4°.

1899.

Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 9 herausgegeben. Darin: Die alte Gerichtsstätte (il Banco de la Resón) zu Cavalese im Fleimser Thal in Südtirol 68—71. Das englische Kinderspiel Sally Water 89. Franz Magnus Böhme † 95f. Noch einmal die Amsterdamer Ausstellung nationaler Trachten vom Aug. bis Nov. 1898 204f. Die Spelte und die Drihe. Zur Geschichte der Weberei 205—207. Fledermaus und Maulwurf 207. Chajim Steinthal † 208f. Sanct Kummernuss 322—324. Wilhelm Schwartz † 328—330. Kinderpuppengräber (Gredlgräber) in Nieder-Österreich 333. Anzeigen: Strausz, Die Donauländer 96f. Zibrt, Literatura kulturně historická a ethnografická 97. Zweck, Litauen 97. Dennett and Kingsley, Notes on the folklore of the Fjort 100. Köhler, Kleinere Schriften I 102. Reiser, Sagen u. s. w. des Allgäus 102f. Festschrift für Prof. Lemke 103. Gomme, The Traditional Games 103—105. Frömmel, Kinder-Reime u. s. w. 105. Schweizerisches Idiotikon 105. Kaindl, Ethnographische Streifzüge in den Ostkarpathen 106. Ammann, Volksschauspiele aus dem Böhmerwalde II 220. Petsch, Beiträge zur Kenntnis des Volksrätsels 222f. Sébillot, Littérature orale de l'Auvergne 223. Teit and Boas, Traditions of the Thompson River Indians 224f. Höfler, Deutsches Krankheitsnamen-Buch 342. Haas, Schnurren u. s. w. von der Insel Rügen 342. Sébillot, Légendes locales de la Haute-Bretagne 343. Sébillot, La Veillée de Noël 343f. Scherman u. Krauss, Allgemeine Methodik der Volkskunde 448f. Max Müller, Nouvelles études de mythologie, traduites par Job 452. Pichler, Aus den Tiroler Bergen 457. Feilberg, Dansk Bondeliv 457f. Chauvet, Folklore Catalan 458f. Gittée, Curiosités de la vie enfantine 459f. Nagl, Deutsche Mundarten 461. Bächtold, Kleine Schriften 461f. Vergl. 1900 am Schluss

1900.

Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 10 herausgegeben. Darin: Zu den niedersächsischen Zauberpuppen 99f. Laura Weinhold † 102. Zum Hochzeitscharivari 206f. Ulrich Jahn † 216—219. Ein oberbayrischer Palm 227. Das Halmmessen 227f. Sonnwendfeuer in Tirol 335f. Anfrage über Gebräuche und Aberglaube, die sich an den Anbau des Hirses knüpfen 339f. Anzeigen: Achelis, Archiv für Religionswissenschaft II 103. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen II, 1 104f. Lemke, Volkstümliches in Ostpreussen III 105f. Reiser, Sagen u s. w. des Allgäus 106. Sébillot, La Bretagne enchantée 106. Maria Pitrè, Le Feste di Santa Rosalia in Palermo e della Assunta in Messina 107. Olrik, Danske Folkeviser 108f. Gusinde, Neidhart mit dem Veilchen 110. Schiepek, Satzbau der Egerländer Mundart I 111. Justi, Hessisches Trachtenbuch I 111f. Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung 112f. Lerond, Lothringische Sammelmappe 233. Pitrè, Feste patronali in Sicilia 235—237. Achelis, Archiv für Religionswissenschaft 348f. Skeat and Blagden, Malay Magic 350. Petsch, Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen 350f. Weise, Die deutschen Volksstämme und Landschaften 351f. Wuttke u. E. H. Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart 452. Roscher, Ephialtes 453f. Kunze, Der Birkenbesen ein Symbol des Donar 454. Renk, Der Tod in den Alpen 454. v. Jan, Erzählungen aus dem Wasgau 455. Aus der Vergangenheit und Gegenwart von

Agnetheln 456. Ammann, Volksschauspiele aus dem Böhmerwalde III 456f. Lange, Lieder aus der japanischen Volksschule; Japanische Kinderlieder 457f. Euling, Studien über Heinrich Kaufringer 458.

Proben aus dem Schlesischen Wörterbuche. Mitteilungen der Schles. Gesellschaft f. Volkskunde, herausgeg. von F. Vogt, Jahrg. 1900, Heft VII, No. 2, S. 19—26. Breslau. Vgl. 1855.

Die Zeitpartikeln des schlesischen Dialekts. Sitzungsber. der Berliner Akademie 1900 XXXIX, S. 860—886.

Recension von Bächtold, Kleine Schriften im Archiv f. d. Studium u. s. w. 105, 372f. Vgl. 1899 am Schluss.

1901.

Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 11, Heft 1—3 herausgegeben. Darin: Über die Bedeutung des Haselstrauchs im altgermanischen Kultus und Zauberwesen 1—16. Ein hochdeutscher Augensegen in einer Cambridger Handschrift des 12. Jahrhunderts 79—82. Blau als Trauerfarbe 83. Bericht über den Verein für Volkskunde 1891—1900 110—112. Karl Julius Schröer † 213f. Der Palmbusch in den Niederlanden 215f. Sterbende werden auf die Erde gelegt 221. Über das echte Tirolerlied 222. Wochenzettel für den kärntischen Bauerntisch 222f. Zu dem Cambridger Augensegen 226. Sagen vom Rübezahl 336f. Anzeigen: Achelis, Archiv f. Religionswissenschaft 94f. Rh. Köhler, Kleinere Schriften II—III 95f. Geyer, Osterlandsagen 100. Sébillot, Contes des Landes et des Grèves; Les coquillages de mer 100f. Dähnhardt, Heimatklänge aus deutschen Gauen I 104. Reiser, Sagen u. s. w. des Allgäus 232f. Drechsler, Das Verhältnis des Schlesiers zu seinen Haustieren und Bäumen 233. Justi, Hessisches Trachtenbuch II 233—235. John, Unser Egerland 314f. Nagl, Deutsche Mundarten 345. Heinr. Meyer, Sprache der Buren 345f. Wichmann, Wotjakische Sprachproben 348f. Im vorliegenden Heft: Schweizerisches Idiotikon IV. Sébillot, Le folklore des pêcheurs.

Recension von Vogt, Schlesische Weihnachtsspiele im Archiv für das Studium u. s. w. 106, 369f.

In: Litterarische Mitteilungen. Festschrift zum zehnjährigen Bestehen der Litteraturarchiv-Gesellschaft. Berlin: Goethes Christel. Facsimile S. 14. J. M. Miller an H. Chr. Boie 15—20. Heinrich Heine an Karl Simrock 105f. D. F. Strauss an H. v. Treitschke 108f.

Eine geistliche Auslegung des Kartenspiels.

Von **Johannes Bolte.**

I. Verbreitung und Inhaltsübersicht.

Verschiedentlich begegnet uns in den europäischen Volkslitteraturen des 19. Jahrhunderts eine geistliche Deutung der Spielkarten, in den Rahmen einer schwankhaften Erzählung eingefasst. Ein Soldat, der während des Gottesdienstes ein Kartenspiel hervorzieht und betrachtet, wird deswegen bei seinem Offizier angezeigt und soll bestraft werden; doch weiss er sich, indem er die Karten als sein Gebetbuch und seinen Kalender rühmt, so gut zu verantworten, dass ihn sein Vorgesetzter mit einem Geldgeschenke entlässt. Die weite Verbreitung dieser Geschichte wird man

aus der nachfolgenden Zusammenstellung erkennen, für die ich einige Notizen Reinhold Köhlers und Feilbergs dankbar benutzt habe.[1])

Französisch (A—E).

A) Explication morale du Jeu de Cartes, anecdote curieuse et intéressante, sous le nom de Louis Bras-de-Fer, engagé au service du Roy, Bruxel. et Paris. 12°. (Citiert von J. G. J. Breitkopf, Versuch den Ursprung der Spielkarten zu erforschen 1784, S. 33, Anm. f. — Eine Ausgabe 'Bruxelles 1778' citiert Chatto, Facts and speculations on the origin and history of playing cards 1848, p. 320.)

B) Histoire du jeu de cartes du grenadier Richard, ou explication du jeu de cinquante-deux cartes en forme de livre de prières, par Hadin, employé au ministère des finances 1809. 12°. (Vgl. G. Brunet, Notice bibliographique sur les cartes à jouer 1842, p. 9—11.)

C) Histoire du jeu de cartes du grenadier Richard. — Abgedruckt bei Mlle M. A. Le Normand, Les souvenirs prophétiques d'une Sibylle, sur les causes sécrètes de son arrestation 1814, p. 340—356: 'Un soldat, nommé Richard Middleton' ... Scheint bis auf einige Auslassungen mit B übereinzustimmen.

D) Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne 2, 231 (1881): 'Le jeu de cartes servant de livre de messe' (1847 erzählt). — Vgl. Prato, Archivio delle tradiz. pop. 11, 271. 13, 587.

E) Colson, Ce qu'on peut voir dans un jeu de cartes. Wallonia 3, 54—56 (1895). Nach zwei Handschriften, von denen eine um 1860 in Lüttich entstanden ist: 'Sermon sur le jeu de cartes'.

Englisch (F—J).

F) The Perpetual Almanack, or Gentleman-Soldier's Prayer-Book. Printed by J. Catnach, 2, Monmouth Court, Seven Dials. — Abgedruckt bei Chatto, Origin and history of playing cards 1848, p. 320—323.

G) Cards Spiritualised; or the Soldier's Almanack, Bible, and Prayerbook: Showing how one Richard Middleton was taken before the Mayor of the City he was in, for using a Pack of Cards in the Church during divine service; being a droll, merry, and humorous account of an odd affair that happened to a Private Soldier in the 60th Regiment, Newcastle. — Abgedruckt bei Ed. S. Taylor, The history of playing cards, London 1865, p. 442—444 und danach bei Mrs. John King van Rensselaer, The devil's picture-books. A history of playing-cards 1893, p. 180—184. Vgl. auch Ch. S. Burne, Folk-lore Journal 7, 315 f. (1889) und Gaster, Folk-lore 1, 133 (1890). — Eine gereimte französische Übersetzung verfasste der Chevalier J. B. F. E. de Chatelain (vermutlich gedruckt in seinen Beautés de la poésie anglaise 1862—64).

H) A new Game at Cards, between a Nobleman in London and one of his Servants. — Vgl. Singer, History of Playing Cards 1816, p. 53[2], Chatto 1848, p. 323 f. und Taylor 1865, p. 445.

J) Gartenlaube 1875, 596: 'Ein religiöser Kartenspieler' (Richard Lee in Glasgow. In Glasgow lässt auch G die Geschichte sich zutragen).

Schwedisch (K—M).

K) En Nöjsam Historia, Om den förwandlade Kortleken, Nyttjad til Almanach och Bönebok: Ganska lustig att läsa . . . och efter mångas åstundan nu för första gången till

1) Nachdem ich schon gelegentlich in dieser Zeitschrift 7, 332 (zu Bols No. 50) auf den Stoff hingewiesen, fand ich in Reinhold Köhlers Nachlass die Fassungen X und Y. Herr Dr. H. F. Feilberg machte mich freundlichst auf N und Z aufmerksam, worauf ich in dem auf der Kopenhagener Bibliothek aufbewahrten Nachlasse Svend Grundtvigs weitere Umschau hielt; und Fräulein Dr. Marriage sandte mir eine Kopie von Qa.

Trycket befordrad och fran Engelskan öfwersatt af S. D. N. samt med Tillämpning försedd af Underteeknad. Wexiö 1814, Tryckt hos Directör. Sv. Rask och får ej af någon eftertrycka. 16 S. 8°. — Ferner ebenda 1818. 1837. Stockholm 1823. 1828. 1832. Norrköping 1825. Borås 1827. Wisby 1828. Westerås 1832. 1834. Westerwik 1836. Fahlun 1843. 1844. Jönköping 1833. 1844. Ekesjö 1846 etc.

L) En Fritänkares qwickhet, som nyttjat sin Kortlek till Amanacha och Bönebok. Sanfärdig Berättelse. Linköping 1824, Tryckt i Petreska Boktryckeriet. 8 S. 8°.

M) Berättelse om en Betjent wid namn Jean, som förklarade sin Kortlek både för dess Almanach och Bönebok. Malmö 1828. Tryckt Berlingska Boktryckeriet. 8 S. 8°. — Ferner Lund 1833. Jönköping 1832. Norrköping 1833. Linköping 1833. (Vgl. Bäckström, Svenska folkböcker 1848 2, Öfversigt S. 153 f.)

Dänisch (N—P).

N) En smuk Historie om en Tjener Navnlig Jan, som brugte et Spil Kort til sin Almanach og Bønnebog, samt hvorledes han af sine Medtienere blev anklaget for hans Herre, men formedelst sin Snedighed slap lykkelig og vel for sine Medtieners Beskyldninger. Trykt 1803. 4 Bl. 8° (in Svend Grundtvigs hsl. Nachlass Bd. 22, wo auch ein Druck von 1799 citiert wird). — En meget smuk Historie . . . Trykt hos Thiele (Kopenhagen). — En meget smuk Fortælling. Om en Tjenner ved Navn Jan, som brugte et Spil kort til sin Almanack og Bönnebog. Trykt og faaes hos Th. Petersen i Hjørring. Folioblatt um 1830, mit grossem Holzschnitt (Grundtvigs Nachlass 22). — Christiania o. J.

O) Grundtvig, Gamle danske Minder 2, 309 No. 448: 'Den fromme Tjener' (1857). — Aus Westjütland.

P) Feilberg, Die Zahlen im dänischen Volksglauben. Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 4, 253—255 (1894) = Dania 2, 199 (1893): aus Vejen in Jütland.

Deutsch (Q—U).

Qa) Das Cartenspiel in der Kirche. Gedruckt in diesem Jahr. — Flugblatt in 8°, wahrscheinlich in Hannover zwischen 1805 und 1814 gedruckt (London, British Museum 11 521 ee 28, No. 54). Unten S. 382 nach einer Abschrift von Fräulein Dr. M. E. Marriage abgedruckt.

Qb) Das ganz neue Kartenspiel. Verlag von H. Haake in Bremen. — Folioblatt, um 1875 gedruckt (Hannover, Kestnermuseum).

R) Pröhle, Kinder und Volksmärchen 1853, S. 219, No. 68: 'Ein Windbeutel legt das Kartenspiel von einer guten Seite aus'. — Nach der Handschrift eines Soldaten.

Sa) Arclut, Die Kartenpredigt. Blätter f. pommersche Volkskunde 3, 53 f. (1895). — Aus dem geschriebenen Hefte eines Soldaten.

Sb) A. Haas, Schnurren, Schwänke und Erzählungen von der Insel Rügen 1899, S. 5, No. 5: 'Die Spielkarten'. Nach einer alten Handschrift. — Vgl. Rogasener Familienblatt 1, S. 13.

T) Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 1, 235, No. 986: 'Deutung der Spielkarten'; vgl. S. 327 (1897). a) gereimt: 'Ich will es Ihnen sogleich erklären, Es dient hier zum Gebetbuch mir' . . . b) in Prosa.

U) Reuschel, Das geistliche Kartenspiel. Zeitschr. für österreichische Volkskunde 6, 154—156 (1900): 'Es war einmal eine Kirchenparade zum Gottesdienst befohlen, Das Regiment stellt sich zusamm und macht sich auf die Sohlen' . . . 19 Str. zu 4 Zeilen; aus Nordböhmen.

Niederländisch (V).

V) Bols, Honderd oude vlaamsche Liederen 1897, No. 50: 'Het geestelijk Kaartspel', 12 Str. zu 12 Zeilen. Anfang: 'Een duitsch soldaat g'heel sterk en kloek Kwam in de kerk zonder verduiken, In plaats van eenen kerkeboek Een gansch spel kaarten te gebruiken.'

— Ebenda wird verwiesen auf zwei ähnliche Gedichte 'Christelyk liedekens van het kaertespel' nach der Weise: 'Moet ik nog lang op schildevagt staen' in den Flugblättern des Genter Buchhändlers Van Paemel No. 84 und 80. Auch in den Flugblättern von J. Thys in Antwerpen No. 1.

Spanisch (W).

W) Duran, Romancero general 2, 353 No. 1323: 'La baraja' (1851), Lied von einem Flugblatte. Anfang: 'Emperatriz de los cielos, Madre y Abogada nuestra'. — Vgl. F. Wolf, Studien zur spanischen Nationallitteratur 1858 S. 548. Das Stück scheint auf französischer Vorlage zu fussen.

Portugiesisch (X).

X) Puras verdades do soldado Ricardo. Porto, J. E. da Cruz Coutinho (1880). 15 S. kl. 8°. (Weimar, Reinh Köhlers Nachlass). — Unten S. 383 abgedruckt.

Italienisch (Y).

Y) Difesa di un soldato prussiano. Stamperia Salani (in Florenz). Folioblatt, einseitig bedruckt, offenbar um 1866 entstanden. Über dem Text ein Holzschnitt, der einen preussischen Soldaten vor einem sein Kartenspiel haltenden Offizier stehend darstellt. (Weimar, Reinh. Köhlers Nachlass.) — Unten S. 386 abgedruckt. Vgl. Dixon, Notes and Queries 4. Series 1, 219 (1868) und Giannini, Rassegna padovana di storia 1 (1891) laut Archivio 11, 267.

Isländisch (Z).

Z) Ólafur Davíðsson, Íslenzkar Skemtanir 1888—92 S. 340 f.

Diese Fassungen, denen sich gewiss manche andere anreihen lassen, sind teils fürs Volk gedruckte Flugschriften (ABFGHKLMNQabVbcWXY), teils von Gelehrten aus dem Volksmunde oder handschriftlicher Überlieferung veröffentlicht (DEOPRSabTUVaZ). Gereimt sind nur TaUVW; die übrigen Fassungen zeigen prosaische Form.

Bei der Betrachtung des Inhalts haben wir zwischen der epischen Einkleidung und der Zahlendeutung zu unterscheiden. Zumeist ist der Held der Erzählung ein Soldat; er führt die Namen Louis Bras-de-Fer (A), oder Richard (BWX), genauer Richard Middleton (CFG) oder Richard Lee (J), auch Franz (Sab) oder Pipi Talduff (D). Das italienische Flugblatt (Y) macht ihn, offenbar in Erinnerung an das 1866 geschlossene Waffenbündnis mit Preussen, zu einem preussischen Soldaten; das vlämische Lied (V) zu einem deutschen Soldaten; sonst wird in der Regel vorausgesetzt, dass der Held der eigenen Nation angehört, obwohl der englische Name Middleton in der französischen Fassung C auffällig ist. In einem englischen Volksbuche und mehreren von diesem abhängigen skandinavischen Erzählungen (HMNO; vielleicht auch KL) ist der Kartendeuter kein Soldat, sondern ein Bedienter (Jean in M; Jan NO), der von seinen Kameraden beim Herrn verklagt wird. Die gesondert dastehende isländische Anekdote (Z) bringt die Geschichte mit dem Pfarrer Thorsteinn Petursson in Stadarbakka in Verbindung. Der Schluss besteht darin, dass der Offizier oder Dienstherr den Kartenliebhaber nicht bestraft, sondern mit einer Belohnung entlässt. Nur die französische 'Histoire du grenadier Richard' (C) lässt

den Obersten zugleich eine Strafe und eine Beförderung aussprechen: 'Richard, vous aurez trois mois de cachot; vous êtes simple fusilier; en sortant de prison, je vous avancerai en grade.'

Geben uns schon diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede Fingerzeige über das Verwandtschaftverhältnis der einzelnen Recensionen, so ist dies auch bei der Auslegung der Zahlen der Fall. Gewöhnlich erscheint zu jeder Zahl nur eine Deutung, nur die französischen Fassungen BC und die portugiesische X geben mehrere (bis zu 12) an, die wir jedoch nicht alle wiederholen wollen.

Das As bedeutet den einen Gott (CDEFGHJOPQabRSabTUVWXYZ), einen Glauben, eine Taufe (EVX) u. s. w.

Zwei das alte und neue Testament (CHWX), Leib und Seele (CZ), Gottvater und Christus (DFGJ), die zwei Naturen Christi (EPQabRSabTbXY), die beiden Schächer (Eb), Tugend und Laster (H), die beiden Sakramente (O), die beiden Gesetzestafeln (X).

Drei die Dreieinigkeit (CDEFGJOPQabRSabTbVWXYZ), die Tage, die Jonas im Walfisch verweilte (H), die Grazien (H).

Vier die letzten Dinge: Tod, Gericht, Hölle, Paradies (CEVX), die Evangelisten (DEbFGJOPQabRSabTbVWXY), die Jahreszeiten (CH), die Stände (Z).

Fünf die klugen Jungfrauen (DEcFGJWX), die Wunden Christi (EOPQabRSabTbVXYZ), die Sinne (CH).

Sechs die Schöpfungstage (CDEcFGHJOQabRSTbVWXY), die Arbeitstage (P), die Bitten im Vaterunser (!) (H), die Pilgerreise des Menschen (Z, nach der isländischen Bezeichnung dieser Karte 'Post').

Sieben den Ruhetag (CDEFGJPQRSabTbVWYZ), die Worte Christi am Kreuz (CO), die Sakramente (CUX), die Bitten im Vaterunser (TaX), die Weltwunder (CH), die Planeten (H).

Acht die Familie Noahs (CEcFGHJOPQabRSabTbVWXYZ), die Seligpreisungen der Bergpredigt (CDHTaUX), die Calvarienberge (E).

Neun die undankbaren Aussätzigen (CEcFGJPQabRTbVWY), die Engelchöre (CSabTaU), die Jungfrauen, die Christus anbeteten (E), die Musen (HX), die Stunden, während deren Christus am Kreuz hing (OZ).

Zehn die zehn Gebote (DEFGHJOPQabRSabTUVWXYZ).

Von den Buben legt der Erklärer den Treffbuben oder Kreuzbauer (EFGHJOPQabRSabTaU; Klaverzot Vb; Cavallo X) oder Pikbuben (PY) bei Seite, um ihn nachher auf den Verräter Judas und seinen eigenen Angeber zu beziehen; die übrigen deutet er auf die Knechte, die Jesum misshandelten (CDPQabSaUVbY) oder auf die hl. drei Könige (E).

Die Damen bezeichnen entweder die Königin von Saba (CDEFGJT VbWX; wobei FGJ die Geschichte einschalten, wie Salomon die gleichgekleideten Mädchen und Knaben beim Händewaschen unterschied) oder Maria (COPQabSabYZ) und die drei Frauen am Grabe Christi (QabSabTaUY).

Die Könige Gott (FGJRSabXZ), den Landesherrscher (EFG), Herodes (P) und die hl. drei Könige (CDPQaSabTbVbY), die Richter Christi (R) oder die Evangelisten (TaU).

Die vier Farben die Jahreszeiten (HOPY); Rot und Schwarz das Blut und Leiden Christi (E); Carreau (Raute) 'l'endroit où fut placée la croix de Jésus-Christ' (CV) oder die vier Ecken der Kirche (PQabRSabY); Pique (Schippen) den Speer (CQabRSabVY) oder das Grab Christi (P); Coeur die Liebe Christi (CQabSabVY) oder die Andacht des Kirchgängers (P); Trèfle 'l'union, le zèle et l'amour des trois femmes qui allèrent au tombeau' (C), das Kreuz (PQabRSabV) oder die Dornenkrone (Y).

Die 12 Kartenbilder bedeuten die Monate (CEOPSabTbVXY), die 52 Karten die Wochen (CDEHOPSbTbVWX), die 365 Points die Tage des Jahres (CDEHJSbTbWXY).

Leider sind uns die Fassungen A, B und H nicht zugänglich, und wir können schon deswegen über die Entstehung der Erzählung, die man entweder nach Frankreich oder nach England setzen wird, vorläufig nicht ins Klare kommen. Wenn aber auch, wie es scheint, das Büchlein erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zusammengestellt sein sollte, so sind seine Elemente doch erheblich älteren Ursprungs. Geistliche Deutungen des Kartenspiels erscheinen schon im 15. Jahrhundert mehrfach[1]); aus dem 17. führe ich an Joseph a S. Barbara (Geestelyk Kaert-Spel met Herten Troef, oft het Spel der Liefde. Antwerpen 1666) und Andreas Strobl (Das Geistliche Teutsche Karten-Spil, d. i. Ausführliche Erzehlung, wasmassen das Israelitische Volck im Alten Testament so wunderlich vermischt, und hin und wieder getrieben worden. Vier Thail. Sultzbach 1691. 4°), deren für unsern Geschmack ungeniessbare Werke wiederholt aufgelegt wurden; aus dem 18. ein niederländisches Lied 'Een geestelijck tydt-verdryf, of het kaerte-spel der Godt-minnende Zielen, vol wondere en seer schoone Hemelsche Meditatien', über das Bols[2]) nach einem Liederbuche von 1717 berichtet. Auch die Häufung von vielen Aufzählungen der verschiedensten Art, die wir in den Fassungen BCX antrafen, lässt sich in Schwankbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts mehrfach nachweisen[3]) und erinnert an ältere Priameln und Satiren wie Huttens

1) Ingold, Das goldene Spiel 1882, S. 61; dazu XXV. XXX (Johannes von Basel. Geiler). Bernardinus Senensis, Opera 1, 196a (1745). Antoninus, Summa 2, tit. 1, cap. 23, § 8. Singer, History of playing cards 1816, p. 24 f. — Ferner Kirchhof, Wendunmut 5, 55. Guarinoni, Grewel der Verwüstung Menschlichen Geschlechts 1610, S. 1258.

2) Oude vlaamsche Liederen 1897, S. 116.

3) C. A. M. v. W., Kurtzweiliger Zeitvertreiber 1666, S. 514—526 (die Zahlen 3—10). Schola curiositatis s. antidotum melancholiae 1, 192—195. Das Einmahl Eins cum notis variorum, Dreßden u. Lpz. 1703 (365 S. 8°). J. F. Riederer, Die Zahl Sieben, 1719 (sein älteres Buch über die Zahl Drei habe ich nicht gesehen).

Vadiscus oder die Quaterniones mundani[1]). Endlich begegnet uns die zur Einrahmung der Kartendeutung dienende Anekdote bereits in einem ähnlichen, von Singer[2]) angeführten älteren Schwanke, in dem jedoch statt des Soldaten ein Predigermönch die Hauptrolle spielt. Dieser zieht in der Kirche statt des Breviers aus Versehen ein Spiel Karten aus der Tasche, fasst sich aber schnell und trägt seinen Zuhörern eine erbauliche Auslegung der Karten vor. Wann, wo und von wem diese einzelnen Züge zu einem Ganzen vereinigt wurden, das bleibt, wie gesagt, vorderhand noch eine offene Frage.

II. Die älteste deutsche Fassung (Qa).

Zwey ganz neue auserlesene Lieder. Das erste: Testament eines durstigen Bruders. Wenn ich dereinstens nicht mehr trinke, &c. Das Zweite: Wann ich ein Vöglein wär, &c. Das Cartenspiel in der Kirche. Einige scherzhafte Fragen und Antworten. Gedruckt in diesem Jahr. 8°.

Das Cartenspiel in der Kirche.

Ein Regiment machte einst an einem Sonntage Kirchen-Parade, ein Soldat setzte sich beim Eingang in die Kirche, und wie man dachte er nehme ein Gebet- oder Gesangbuch, zog er ein Spiel Carten aus der Tasche und legte selbige auseinander vor sich her. Der Feldwebel so dabei stand sah ihm zu und befahl ihm: er sollte seine Carten in die Taschen stecken und solches nicht wieder thun; der Soldat gehorchte dem Feldwebel nicht und verantwortete sich auch nicht, sondern betrachtete sein Cartenspiel beständig. Während der Zeit war die Kirche wieder aus, der Feldwebel wartete vor der Thür auf den Soldaten bis er aus der Kirche kam, führte ihn dann zu seinem Major und verklagte ihn um das was er in der Kirche gesehen hatte.

Der Major: Wie du hast dich unterstanden in der Kirche Carten zu spielen? Verantworte dich sogleich oder du sollst ohne Gnaden Gassen laufen.

Der Soldat: Wenn sie mir gnädig erlauben so werde ich mich hinlänglich verantworten. Die Kirche ist ein heiliger Ort und ich habe niemand in seiner Andacht gestöhrt sondern alle in Ruhe gelassen.

Der Major: Ich merke es ist nicht wahr, verantworte dich besser oder ich schicke dich sogleich in Arrest.

Der Soldat (Hierauf zog er seine Carten wieder aus der Tasche, zeigte sie dem Major und sagte): Sobald ich ein Aß sehe das zeiget mir:

1) Vgl. auch 'Quaternio. Ein schöner Tractat, in welchem 125. stuck von vier dingen, Auß dem H. Lehrer Thoma vonn Aquin gezogen, Nit minder nutzlich dann lustig zu lesen', o. J. 1558 (Innsbruck, Ferdinandeum). Andere Beispiele bei Uhl, Die deutsche Priamel 1897.

2) Researches into the History of Playing Cards 1816, p. 58[2]. — Eine ähnliche Geschichte aus 'The Women's Advocate or the Fifteen real comforts of Matrimony' (1683) steht bei Chatto, Origin of playing cards 1848, p. 321.

daß ein Gott ist der Himmel und Erde erschaffen hat; eine zwei: die zwei Naturen in Christo nemlich die göttliche und menschliche; eine drei: die drei Personen in der Gottheit; eine vier: die vier Evangelisten Matthäus Marcus Lucas und Johannes; eine 5: die 5 Wunden Christi; eine 6: daß Gott 6 Tage gearbeitet und am 7ten geruhet welches wir aber nicht thun sondern ihm dienen müssen; eine 8 zeiget mir an: die achte die in der Arche das Leben erhalten haben, das ist Noah sein Weib und ihrer Söhne Weiber; eine 9: die 9 undankbar Gesundgewordenen weil nur einer Gott für seine Gesundheit gedankt hat; eine 10: die zehn Gebote Gottes welche Gott Mose auf dem Berge Sinai gegeben hat. (Wie nun der Soldat alle Paß-Karten durchgegangen war nahm er den Kreutz-Bauer, legte ihn auf die Seite und sagte): Dieser war nicht ehrlich, die andern drei sind Schinderknechte welche Christum den Herrn auf Befehl Pilati gegeiselt haben; das Herz sagt mir daß Gott seine Kirche habe zum Gotteshaus bauen lassen; die Schellen zeigen mir daß alle Kirchen viereckigt sind; die Schuppen zeigen mir das Speer Nägel und die dornene Krone welche Christum den Herrn durch Mark und Bein gedrungen; so bald ich ein Kreutz sehe stell ich mir das Kreutz vor an welchem Christus der Herr gekreuziget ist; die vier Könige zeigen mir die vier Könige aus Mohrenland; die vier Damen zeigen mir die vier Weiber welche zum Grabe kamen Christum den Herrn zu suchen. Ich sage ihnen daß mir ein Spiel Carten sowohl zu meiner Andacht dient als ein Gebet- oder Gesangbuch.

Der Major: Du sagst mir aber doch nichts von dem Kreutz-Bauer welchein (sic) du auf die Seite gelegt hast und sagtest er wäre nicht ehrlich.

Der Soldat: Mein Herr Oberst-Wachtmeister wenn ich ohne Strafe soll davon kommen, so will ich es sagen.

Der Major: Sag nur her mein Sohn, es soll dir nichts geschehen.

Der Soldat: Der Kreutz-Bauer welchen ich auf die Seite gelegt und gesagt habe: er wäre nicht ehrlich, das ist der Verräther Judas; oder dieser Feldwebel welcher hier steht und mich bei Ihnen verklagt hat.

Der Major: Da (und schenkte ihm sechs Louisd'or) mein Sohn! trink meine Gesundheit, du bist der allerpolitisch[t]e Windbeutel den ich je gesehen habe. Ich habe viel Leute gesehen die in den Carten studirt haben, es ist ihnen aber unmöglich gewesen solches zu finden was du mir jetzt gesagt hast.

III. Die portugiesische Fassung (X).

Puras verdades d'um soldado chamado Ricardo. Curiosas e chistosas respostas, que elle deu, quando na occasião de estar a ouvir missa, abriu um baralho de cartas, sendo depois mandado prender por um sargento da companhia. Nova tradução, e nova edição augmentada com os versos dedicados á morte do alferes Brito. Por Tiburcio Pedra. Vende-se na livraria de J. E. da Cruz Coutinho, editor. 15 — Rua do Almada — 17. Porto. 16 S. 12°.

O Soldado ouvindo missa por um baralho de cartas.

Um sargento da companhia d'este militar (em Buenos-Ayres) que julgou acto escandaloso um seu sobordinado estar n'aquelle logar tão entertido com as cartas de jogar o prendeu á sahida da egreja, e sem querer ouvir as suas razões o levou á presença do commandante para applicar ao soldado o castigo condigno.

O commandante que era dotado d'uma severidade austera, para manter a disciplina no corpo confiado ao seu commando, tambem era cordato, attencioso e justiceiro, e por isso interrogou o soldado da seguinte maneira:

Porque motivo, assistindo á missa entre teus camaradas, te tornastes tão odioso pelo teu comportamento, rebelde para com as leis da disciplina, irreverente para com o logar, sem respeito para com os teus superiores, e escandaloso para com o publico? Pensavas que esse desacato não chegaria ao meu conhecimento, e que não saberia castigar um mau soldado?

Mau soldado, meu commandante? Mau soldado? ... Eu que fui condecorado por ter tomado uma bandeira ao inimigo, e que fui elogiado pela parte que tomei, com a minha companhia, na ultima batalha, e que nunca recebi senão elogios dos meus superiores, durante toda a minha carreira militar, e agora pelo simples facto de possuir um almanak illustrado, ou porque faço de um baralho de cartas um livro instructivo de religião, ou um innocente passatempo quando quero distrahir-me, chamam-me um mau soldado! ...

Não comprehendo nada do que dizes, explicate depressa se queres que te attenda.

Já que V. S.ª me dá licença, eu explico a rasão porque uso do baralho de cartas, como meio economico para evitar a compra de um livro de orações. E tirando o baralho de cartas da algibeira, diz ao commandante:

Este áz representa-me um só Deus verdadeiro, uma só Igreja, um só baptismo, um só Pontifice e uma só arca de Noé; uma é a egreja Catholica, onde se tem de salvar os que n'ella vivem e morrem como fieis christãos. — Mostrando o dois, disse: Este me faz lembrar as duas taboas da lei, a duas naturezas de Christo, os dois patos em que se sustentou o mundo, os dois pontos do P. Nosso, oração e petição, novo e velho testamento, dois minutos cresce o dia na Primavera, e dois minutos mingua cada dia no Outomno. — Mostrando o tres, disse: Lembra-me a tres pessoas da SS. Trindade, as tres potencias da alma, as tres virtudes theologaes, as tres leis, natural, espiritual, e de graça, os tres inimigos da alma, os tres reis Magnos, as tres Marias, as tres cousas para a salvação, jejum, esmolas, e oração, os tres filhos de Noé, os tres reis que tiveram os judeos, Aud, David e Salomão, os tres cravos que pregaram a Christo na Cruz, tres cousas fazem a um homem nobre e famoso no mundo: virtudes, armas, e letras. — Mostrando o quatro, disse: Lembra-me os quatro evangelistas,

os quatro novissimos do homem, as quatro partes do mundo, os quatro heroes da fama, Viriato, Anibal, Sipião, Pompeo, os 4 dons da Igreja latina, e os 4 da grega; quatro são as mais formosas cidades da Europa: Roma em Italia, Pariz em França, Lisboa em Portugal e Londres em Inglaterra, por sua grande povoação e commercio. — Mostrando o cinco, disse: Lembra-me as cinco virgens loucas, os cinco sentidos corporaes, os cinco mandamentos da Igreja, as cinco cidades abrazadas com fogo do Ceo, as cinco chagas de Christo, cinco vezes chorou Christo no Presepio, na Circumcisão, na Resurreicão de Lazaro, vendo a cidade de Jerusalem e quando expirou na Cruz. — Mostrando o seis, disse, que Deus fez o mundo ao 6° dia da semana e os seis peccados contra o Espirito Santo. — Mostrando o sete disse: Lembra-me os sete Sacramentos da Egreja; os sete dons do Divino Espirito Santo; as sete obras de misericordia, corporaes e espirituaes; as sete petições do Padre Nosso; os sete peccados mortaes; os sete psalmos penitenciaes; as sete luzes do candieiro da arca do testamento, sete annos serviu Jacob a Labão seu tio, por casar com a formosa Raquel sua prima, em sete montes está fundada Lisboa: S. Vicente, Graça, o Castello, Santa-Anna, Trindade, Chagas, e Santa Catharina. — Mostrando o oito, disse: Lembra-me as oito pessoas que se salvaram do Diluvio, e as oito bemaventuranças — Mostrando o nove, disse: Lembra-me as nove muzas do Parnazo com que os poetas adornavam os grosseiros povos da terra. — Mostrando o dez, disse: Lembra-me os dez Mandamentos da Lei de Deus. — Mostrando a sota, disse: Lembra-me a rainha de Sabá que veio admirar a sabedoria de Salomão. — Mostrando o rei, disse: Este me faz lembrar o rei do céo a quem devo o ser que tenho. — Guardou as cartas e nada disse do cavallo.

Grandemente te tens defendido, disse o commandante, e de certo não mereces o castigo que te tinha determinado; não deixo de reparar que não dissestes nada do cavallo?

O soldado respondeu: Eu podera lembrar-me do cavallo P . . . que está no céo, como dizem os poetas, ma se V. S^{a} promette de me não castigar, direi o melhor que representa. E tendo o consentimento do commandante, disse: Aquelle cavalla representa o snr. sargento que me trouxe á presença de V. S^{a} sem me querer ouvir.

Mas, retorquiu o commandante, tambem quero que me digas, como te serve o baralho de almanak, como dizes?

As 12 figuras, me fazem lembrar os doze apostolos, os doze mezes do anno, os doze patriarchas, os bois de Methab que sustentaram o mar em si; os doze pares de França, os doze mezes do sacrificio, os doze signos; todo o baralho tem cincoenta e duas cartas que são 52 semanas do anno que fazem 366 dias, de sorte que elle me serve de livro de orações, cathecismo, folhinha, e de devertimento quando jogo.

Ficou o commandante satisfeito com as respostas do soldado; recommendou-lhe que não uzasse mais das cartas na egreja, e soltou-o. Valeu ao soldado a agudesa d'engenho; e o sargento ficou confundido por ser vencido por aquelle, que julgava de menos intelligencia.

IV. Die italienische Fassung (Y).

Difesa di un Soldato Prussiano condannato a dieci giri di verghe, passando in mezzo a 200 uomini, per avere in Chiesa, ed in tutto il tempo della Messa contemplato un mazzo di carte.

Era un giormo di festa, e come vi è il costume e dovere che i Soldati vanno alla Messa; succede che mentre un Reggimento Prussiano era alla Messa, uno dei Soldati invece di prendere in mano qualche libro di devozione, si levò di tasca un mazzo di carte da gioco e se ne stette per tutto il tempo della Messa meditandole ad una ad una. — Il Sergente che l'osservò gl'impose di deporle, ma il Soldato nè rispose, nè obbedì, e seguitò la sua meditazione sin a tanto che la Messa non fu terminata.

Il Sergente sdegnato di un tale affronto, terminata la Messa lo conduce dal Maggiore, narrandogli il tutto. Il Maggiore acceso di sdegno contro costùi gli disse: Come tu ardisci in Chiesa tener le carte da giuoco in mano, invece di libri devoti? Ebbene, se tu dunque domani non saprai difenderti, passerai per dieci giri di verghe fra 200 uomini. — Allora il Soldato rispose al Maggiore: Lei dice bene che il luogo è santo, e che ognuno deve attendere alle sue meditazioni, come io pure attendeva alle mie. — Non basta ciò per scusarti, dice il Maggiore, preparati dunque domani a subire il castigo annunziato. — Allora il Soldato ripigliò il mazzo di carte di tasca, e disse al Maggiore: Ecco la mia difesa, facendo ad una ad una la seguente spiegazione:

Qualora io vedo un asso, rifletto che vi è un Dio solo creatore del Cielo e della terra. Il due, mi significa che vi sono due nature in Cristo, cioè divina e umana. Il tre, me significa le tre persone ed un solo Dio. Il quattro, i quattro Evangelisti, cioè Matteo, Luca, Marco, e Giovanni. Il cinque, le cinque piaghe di Christo. Il sei, mi fa considerare i sei giorni della creazione del mondo. Il sette, che dopo i sei giorni della creazione del mondo, il settimo si riposò. L'otto, mi rappresenta le otto persone che si salvarono dal Diluvio nell' Arca, cioè Noè, sua moglie, con tre loro figli, e le loro mogli. Il nove, i nove uomini risanati dal Signore che ingrati non gli rese le dovute grazie. Il dieci mi fa rammentare i dieci comandamenti che Mosè ha ricevuti da Dio sul monte Sinai tra mezzo a lampi e tuoni.

Dopo il Soldato prese tutte le figure e messe a parte solo il fante di picche dicendo: Tu disonorato infame non devi rimanere fra gli altri. Questi poi (cioè li altri tre) sono i manigoldi che hanno crocifisso il nostro

Signore Gesù Cristo. Le quattro dame rimostrano Maria colle tre donne che visitarono il S. Sepolcro. I quattro Re, mi significano i Re Magi che vennero dall' Oriente ad adorare il Re incomparabile, cioè Gesù Cristo appena nato. Ogni qual volta io vedo le carte a fiori, mi viene in mente che il Redentore invece di essere coronato di fiori fu coronato di pungentissime spine. Videndo picche mi fa memoria la lancia, i chiodi, che gli trafissero il costato, mani e piedi dell' adorato nostro divin Redentore. Vedendo i cuori mi rammentano il grande amore di cui arse Gesù morendo per noi. Vedendo i quadri mi danno a conoscere che la Chiesa si dilatò per tutte le altre parti del mondo. Di più osservo che nelle carte vi sono 366 punti, e 366 sono i giorni dell' anno. Le Figure sono 12, e 12 sono i mesi dell' anno. I quattro colori significano le quattro stagioni. — Le bestemmie che mandano i giucatori mi ricordano quelle che i Giudei mandavano a Gesù Cristo. Il denaro che giuocano significano le 30 monete per le quali fu da Giuda venduto. L'allegria poi che segue sul giuoco, mi rammenta l'allegria di quelle anime Sante del Limbo nell' atto che vengono da Dio liberate. Il diritto ed il rovescio delle carte mi significano il Paradiso e l'Inferno. Altro non saprei dirle, o Signor Maggiore, in mia difesa solo ch'io vo meditando molto meglio un Mazzo di carte che sopra a qualunque altro libro di divozione.

Allora il Maggior gli domanda che vuol dire quel fante a picche che hai messo a parte dicendo che era un infame e un disonorato! — Questo (rispose il soldato) è quello che mi ha condotto quì davanti V. S. Illustrissima per farmi gastigare.

Il Maggiore udendo una tale difesa, lo assolvè immediatamente dal suaccennato gastigo e colmò d'applauso la sua prontezza di spirito.

Imparate dunque a dubitare male su dei vostri fratelli, se no, figurerete sempre come il fante di picche.

— Stamperia Salani —

V. Die Deutungen der Zahlenreihe 1—12.

Wir müssen zum Schlusse der weitverzweigten Sippe gedenken, in die sich die obigen Volksbüchlein durch die geistliche Auslegung der Kartenzahlen 1—10 einreihen, und in aller Kürze auf die in vielen Liedern und Märchen enthaltenen Listen der heiligen Zahlen 1—12 und ihrer Bedeutungen eingehen. Denn obwohl verschiedene verdiente Forscher dieser interessanten Gruppe Aufmerksamkeit geschenkt haben[1], so mangelt es doch

1) Ich nenne hier nur Pratos umfänglichen Aufsatz 'Le dodici parole della verità' im Archivio delle tradizioni popolari 10—15 (1891—1896), Feilberg in dieser Zeitschrift 4, 251 und Köhlers Kleinere Schriften 3, 369. — Auch der 1890 zu Hannover verstorbene Volksliedforscher Hermann Kestner hat Kollektaneen über dies Thema hinterlassen, aus denen ich einige unedierte Fassungen entnommen habe. Böhmes Nachweise (Deutscher Liederhort 3, 829 f. 1894) sind leider recht lückenhaft und durch Druckfehler entstellt.

bisher an einer vollständigen und eingehenden Untersuchung. Möge die folgende bescheidene Zusammenstellung des mir zur Zeit bekannten Materials zu einer solchen anregen!

Von den deutschen Zahlenliedern[1]) enthält die älteste Aufzeichnung, das 1768 gedruckte Züricher Kinderlied 'Guter Gesell, ich frage dich', in Form von Frage und Antwort die Zahlendeutungen: 1 Gott, 2 Tafeln Mosis, 3 Patriarchen, 4 Evangelisten, 5 Bücher Mosis, 6 Krüge zu Kana, 7 Gaben des heiligen Geistes, 8 Stück der Seligkeit, 9 Chöre der Engel, 10 Gebote, 11 tausend Märterer, 12 Artikel des Glaubens; und zwar werden bei jeder folgenden Strophe die Antworten der vorhergehenden mit wiederholt. Noch altertümlicher aber klingt der von Schröer mitgeteilte Text aus der 1773 entstandenen Handschrift des Ragendorfer Weihnachtspiels. Er gehört zu den Rätselfragen, welche die Darsteller dieser Schauspiele einander aufzugeben pflegten:

Grüß euch Got, Meistersinger hochgeboren!
Gott hat dich z einem Meistersinger außerkoren.
Ich frag dich mit meinen Witz und Sin also fein,
Sag mir, was das erste Stück im Himmel mag sein.

Dank euch Got, Meistersinger, mit aln dein Fragen,
Daß du mich so trostreich tust befragen.
Daß erste Stück wil ich euch wol sagen,
Ir wert mich um das ander weiter fragen
Von Gott dem Herrn.
Das erste ist Got der Herr auf dem Perg Sinai,
Der allein lebt und schwebt im Himmel und auf Erden.
Dadurch hoffen wir alle selig zu werden
Von Got dem Herr.

---

1) Schweiz (Ulrich, Sammlung jüdischer Geschichten 1768, S. 138. Rochholz, Alem. Kinderlied 1857, S. 267), Elsass (Stöber, Elsäss. Volksbüchlein² S. 62. 147), Oberösterreich (Ziska, Österr. Volksmärchen 1822, S. 95. Tschischka-Schottky 1844, S. 35), Tirol (Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen 1857, S. 150. Deutsche Mundarten 3, 509. 6, 224), Steiermark (Schlossar 1881, No. 7. Rosegger, Der Gottsucher⁴ 1886, S. 572), Ungarn (Schröer, Nachtrag zu den deutschen Weihnachtspielen, Progr. Presburg 1858, S. 10), Nassau (Wolfram 1894, No. 6. Erk-Böhme No. 2131), Rheinland (Simrock 1851, No. 335. Schmitz 1, 118. 1856. Becker 1892, No. 30. Erk-Böhme No. 2131), Franken (Ditfurth 1855 2, 302, No. 399), Böhmen (Erk, Liederhort 1856, No. 198. Berggreen, Folkesange og Melodier 5, No. 48. 1863), Westfalen (Biermann, Der kleine Liederfreund, Münster 1852, S. 82. Sachse, Über Volks- und Kinderdichtung, Progr. Berlin 1869, S. 20 = Archivio 14, 490. Erk-Böhme No. 2131), Oldenburg (Strackerjan, Aberglauben und Sagen 1867 2, 50: Vechtaer Pfingstlied), Altmark (Parisius 1879, No. 4 A—B), Brandenburg (Erk-Irmer 2, 1, 48, No. 41. 1841). — Einige unedierte Fassungen aus Wien, Salzburg, Aulendorf in Bayern, Rheinfranken, Münsterland, Meppen, Northeim besass Kestner, der sie zum Teil durch L. Erk erhalten hatte. Da die Texte keine besonderen Eigentümlichkeiten bieten, übergehe ich sie und gebe nur die Singweisen wieder. Zu der dritten Melodie bei Erk-Böhme 3, 827 trage ich nach, dass laut einer Mitteilung Erks an Kestner vom März 1877 dies von Lewalter zu Niederreifenberg im Untertaunuskreise aufgezeichnete Kinderlied beim Filetstricken gesungen wurde.

Während die Zahlendeutungen hier über das übliche Mass hinaus bis 24 fortgesetzt werden[1]), weist uns die Anrede 'Meistersinger' ins 16. Jahrhundert zurück, in die Zeit, da der Meistergesang durch Hans Sachs zu erneuter Blüte gebracht und durch die wandernden Handwerker weithin bis nach Danzig und Königsberg, nach Mähren und Ungarn verpflanzt wurde.[2]) Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir auch in dem verderbten ersten altmärkischen Texte[3]):

Singe, du bist wohlgemut,
Sage mir nun wieder das erste Gebot . . .
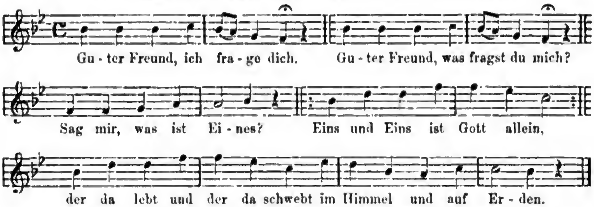
und in der brandenburgischen Fassung:

Ach Seele, sei doch wohlgemut
Und sage mir doch wiederum das erste Gebot . . .

dieselbe Anrede 'Singer' oder 'Meistersinger' einsetzen und nebenbei auch den Ausdruck 'Gebot' für eine Entstellung erklären.

Zu den von Erk, Ditfurth, Böhme, Parisius und Wolfram veröffentlichten Melodien möchte ich noch einige von Hermann Kestner gesammelte Varianten hinzufügen:

1. W. v. Zuccalmaglio 1866 aus Rheindorf in Rheinfranken.



1) 13 ist Himmel und Erde, 14 Sonn und Monschein, 15 Adam und Eva, 16 Salomon, 17 Sara und Abraham, 18 Moses und Aran, 19 Absalem, 20 Simson, 21 Gabriel Michael und Rabuel, 22 Menschwerdung, 23 Beschneidung, 24 Johannes Taufe. Man sieht, es sind willkürliche Zusätze, die mit den Zahlen nichts zu thun haben. Vgl. übrigens Lootens-Feys 1879, p. 260.
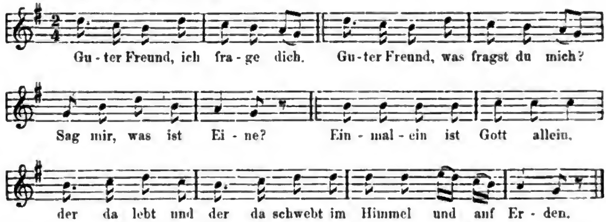
2) Durch die Thätigkeit derselben Kreise sind ja auch geistliche Dramen des Hans Sachs im bayrischen und österreichischen Volke bis in unsere Tage fortgepflanzt worden. — Fremden Singern legte man auf der Schule Fragstücke vor; unbescheidene und unchristliche Fragstücke verbot der Rat zu Freiburg i. Br. 1574; vgl. H. Schreiber, Das Theater zu Freiburg 1837, S. 49.

3) Auch der zweite, ziemlich entstellte altmärkische Text (Parisius No. 4b), der aus dem Anfange des 19. Jahrhunderts stammt, beginnt:
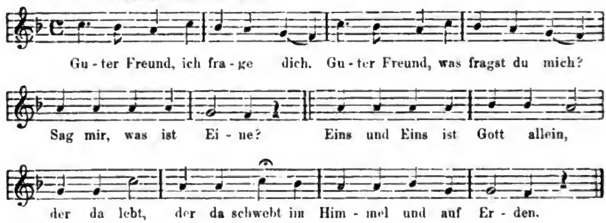
O Meister, meinen Gott
Lob und Dank
Preis' dein Gesang.

Hier wird 7 als der Sonnenschein, 8 als der Jungfrauen Schon (vgl. dazu Köhler, Kl. Schriften 3, 22), 9 als Gottes Sohn, 11 als der Kirchengang gedeutet, was nirgends sonst vorkommt und offenbar auf einer Verderbnis der Überlieferung beruht.
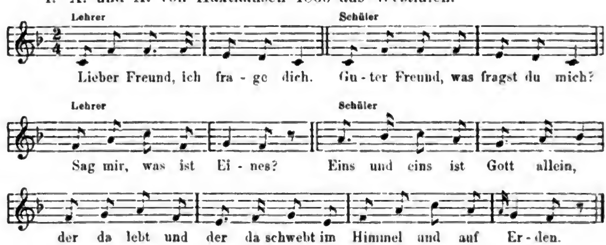
2. L. Erk aus dem Münsterland.
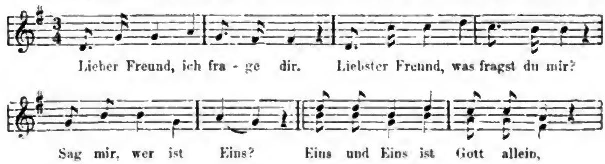


3. B. Hölscher aus Münster.



4. A. und A. von Haxthausen 1866 aus Westfalen.



5. Bibliothekssekretär Kahle in Hannover 1865 aus Northeim bei Einbeck.





6. Ohne Quellenangabe.







Gleichartige Wechsel- oder Einzelgesänge treffen wir bei den Vlamländern[1]), Dänen[2]), Schweden[3]), Norwegern[4]) und Engländern[5]), den Franzosen[6]), Italienern[7]), Spaniern[8]), Rumänen[9]), Neugriechen[10]), den

1) Coussemaker, Chants pop. des Flamands 1856, No. 43 = Erk-Böhme No. 2132. Lootens-Feys, Chants pop. flamands 1879, p. 260. Rond den Heerd 3, 367. Revue des trad. pop. 13, 503 = Archivio 17, 514.

2) Thiele, Folkesagn 3, 146. Nyerup-Rasmussen, Udvalg af d. Viser 2, 258 (1821). Grundtvig, Gamle danske Minder 2, 68. Berggreen, Folkesange 1³, No. 211 (1869). Boisen, Viser af og for danske Folk 1868, S. 220. Kristensen, Jyske Folkeminder 11, 201 (1891) und Danske Dyrefabler 1896, S. 165 f. Feilberg in dieser Zeitschrift 4, 251.

3) Dybeck, Svenska visor 2, 8 (1847). Russwurm, Eibofolke 2, 120 (1855). Vestergötlands fornminneforenings tidsskrift 2, 61 (1872) = Archivio 3, 61.

4) Lindemann, Aeldre og nyere norske Fjeldmelodier 1, 82 No. 128 (1858): 'Tolvtalsvisen'. Ahlström, 300 nordiska folkvisor p. 154, no. 252a. 253b.

5) Gilbert, Christmas carols 1823, No. 13. Sandys, Christmas carols 1833, p. 59. 133. 135 und Christmas tide² p. 238. 327. Sylvester, Christmas carols 1861, p. 136. Chambers, Popular rhymes 1870, p. 44. 42. Notes & Queries 1. Ser. 9, 325. 4. Ser. 2, 324. 452. 599. 3, 90. 183. 10, 412. 499. 11, 213. 5. Ser. 12, 509. 6. Ser. 1, 61. 305. 314. 481. 2, 254 f. 504. 12, 485. 7. Ser. 1, 96. 118. 206. 315. 413. 7, 264. W. H. Long, Dictionary of the Isle of Wight dialect 1886, p. 152. Tylor, Anfänge der Kultur 1, 87 (1873). A. Lang, Longman's Magazine 13 (1889), 328. 439. 556. Newell, Journal of american folklore 4, 215 (1891).

6) Tarbé, Romancero de Champagne 1, 3 (1863). Arbaud, Chansons pop. de la Provence 2, 42 (Archivio 14, 479). Montel-Lambert, Chants pop. du Languedoc 1880, p. 478 = Revue des langues romanes 3, 211 (1872) = Archivio 14, 177. Revue des trad. pop. 10, 650. 11, 114. 396. Gagnon, Chants pop. du Canada 1865, p. 299. 369. 582 (als Tanzlied benutzt. Archivio 14, 480). Beauquier, Chansons pop. recueillies en Franche-Comté 1894, p. 302 (Tanzlied).

7) Mit Rahmenerzählung: Giannini, Rassegna padovana di storia 1 (1891. Eine von Andrea Vituri in Padua 1468 gemachte Aufzeichnung) nach Archivio 11, 266. 'Le dodexe parole de la Adversità come le so fate', in einer Oxforder Hs. des 15. Jahrh. nach Ungarelli, Archivio 12, 86. Busk, Folklore of Rome 1874, p. 255. Finamore, Tradiz. pop. abruzzesi 1, 2, 126 (1885). Andrews, Contes ligures 1892, No. 45. Archivio 1, 416. 2, 97. 7, 493. 10, 499—508. 11, 265. 12, 378. 532. 571. — Ohne Rahmenerzählung: Bernoni, Preghiere

Bretonen[11]) und Basken[12]), den Wenden[13]), Böhmen[14]), Russen[15]) und Litauern. So lautet z. B. ein in **Brest** üblicher Kinderreim, den Luzel nach einer Aufzeichnung von L. F. Sauvé brieflich an Köhler mitteilte:

— De quoi y a-t-il un? (bis)
— N'y a qu'un seul Dieu
Qui règne dans les cieux. etc.

Letzte Strophe:

— De quoi y a-t-il douze? (bis)
— Les douze apôtres,
Les onze mille vierges,
Les dix commandements,
Les neuf choeurs des anges,
Les huit béatitudes,
Les sept sacrements,
Les six urnes qui furent changées
Aux noces de Cana en Galilée,
Les cinq livres de Moïse,
Les quatre évangélistes,
Les trois patriarches,
Les deux testaments,
L'ancien et le nouveau,
N'y a qu'un seul Dieu
Qui règne dans les cieux.

In Gettana und Perleda bei **Ravenna** zeichnete Prof. Godehard Müller aus Hildesheim 1865 folgendes Kinderlied auf[16]):

Str. 1. — Eh uno! eh uno!
Il prim' ch'è nato al mondo
E stato il nostro Signor etc.

12. — Eh dodece! eh dodece;
I dodece apostoli,
Le undece mille vergini,
I dece commandamenti,
I nöff cori degli angeli,
I vott portun' di Roma,
Le sett' allegrezz' della Madonna,
I sei gai in cantoria,
Le sante cinque piaghe,
I quattro Evangelisti,
I santi tre re magi,
La luna e il sol,
Il primo ch'è nato al mondo
È stato il nostro Signor.

pop. veneziane 1872, p. 34. Ferraro, Canti in dial. logodurese 1891, p. 40. Archivio 7, 557. 10, 264. 508—511. 12, 87. 573. 17, 513.

8) Archivio 2, 104. 14, 477 f. Segarra, Poesias populares 1862, p. 4. 131. Biblioteca de las trad. pop. esp. 2, 180. Briz, Cansons de la terra 3, 3 (1871). Milá y Fontanals, Romancerillo catalan 1882 No. 52. — Portugiesisch: Coelho, Romania 3, 269 und Revista lusitana 1, 246—254. Archivio 11, 272. 14, 181. 474. Mit Rahmenerzählung: Archivio 2, 100. 10, 512 f.

9) Hasdeu, Cartile poporane ale Românilor 1880, p. 567—608. Gaster, Literatura popolara romana 1883, p. 468. Archivio 11, 267. 14, 484.

10) Sanders, Volksleben der Neugriechen 1844, S. 328. *Νεοελληνικὰ Ἀνάλεκτα* 2, 30, Anm. (1874). Eine hsl. Fassung aus Athen folgt weiter unten.

11) Villemarqué, Chants pop. de la Bretagne 1, 4 (1846); vgl. H. d'Arbois de Jubainville, Revue crit. 1867, 2, 321—327. Revue celt. 2, 58. 6, 500 = Quellien, Chansons des Bretons 1889, p. 195. Luzel et Le Braz, Soniou Breiz-Izel 1890 1, 89: 'Les vêpres de Cornouaille' (Archivio 10, 514) und 95: 'Les vêpres des grenouilles'. Über die Melodie vgl. Fleischer, Sammelbände der internationalen Musikgesellschaft 1, 38—53 (1900).

12) Cerquand, Légendes du pays basque 2, 25. Vinson, Folklore du pays basque 1883, p. 11 = Sébillot, Contes des provinces 1884, p. 146. Archivio 11, 269.

13) Haupt-Schmaler, Volkslieder der Wenden 2, 120 (1841).

14) Wenzig, Westslavischer Märchenschatz 1857, S. 293. Waldau, Böhmische Granaten 2, 86 (1860).

15) Archivio 2, 227. 11, 268.

16) Handschriftlich in Kestners Nachlass.

Aus Calabrien sandte Girolamo de Rada in Cerigliano 1874 folgenden Dialog des Volkes an Hermann Kestner:

Le tredici parole dellu munnu.

Str. 1. Chi vene a dire unu?
— Unu sulu Diu chi c'ha creatu.

— — — — — — — —

12. Chi vene a dire dodici?
— Li dodici apostoli di Cristu,
L'undici patriarchi,
La decima di Cristu,
Li nove cori d'angioli,
Le otto anime giuste,
Li sette 'legrizzi della Madonna,
A sei canta lu gallu e gallinella,
Le cinque piaghe di Cristu,
Li quattru Evangelisti
Luca, Marcu, Giuanni e Giammatista,
che cantavano l'Evangelo avanti Christo,
Tre li tre patriarchi,
Lu sole e la luna,
E unu sulu Diu che si ha creatu.

13. Chi vene a dire tredici?
— Tredici non ci è puntu;
Va lu diavulu e fa un schiantu.

In Athen waren, wie Andr. Bruskos 1871 an Kestner schrieb, folgende Verse bekannt:

Ἕνας μόνος ὁ Θεός,
Δύο ἡ Παναγία,
Τρία ἡ Ἁγία Τριάς,
Τέσσαρ' οἱ Εὐαγγελισταί,
Πέντε τοῦ Χριστοῦ ἑορταί,
Ἕξ ἡμέρας ἐργάζον,
Ἑπτὰ τὰ μυστήρια,
Ὀκτώηχον ψάλλομεν,
Ἐννέα τὰ τάγματα,
Δέκα εἶν αἱ ἐντολαί,
Ἕνδεκα οἱ Προφῆται,
Δώδεκ' οἱ Ἀπόστολοι.

Aus Russisch-Litauen stammt eine bisher gleichfalls ungedruckte Version, die von Herrn Geh. Hofrat Hugo Weber in Weimar für R. Köhler verdeutscht wurde:

— O Gesell, du bist ein Gottesgelehrter,
Was ist im Himmel?
— Ein, ein Herr Gott
Im Himmel und auf Erden etc.

Letzte Strophe:

— O Gesell, du bist ein Gottesgelehrter,
Was ist im Himmel?
— Zwölf grosse Propheten,
Elf Stühle der Jünger,
Zehn Gebote Gottes,
Neun Chöre Erzengel,
Acht Patriarchen,
Sieben Sakramente,
Sechs Kardinäle,
Fünf kluge Jungfrauen,
Vier Bücher der Evangelisten,
Drei oberste Engel,
Zwei Tafeln Mosis,
Ein Herr Gott
Im Himmel und auf Erden.

Die skandinavischen Lieder beginnen meist: 'Steh auf, Sankt Simeon, und sag mir, was Eins ist!' Wer aber dieser Simeon ist, wird nicht gesagt. Die portugiesischen Fassungen dagegen bezeichnen den Frager ausdrücklich als den Teufel und den Antwortenden als den Schutzengel:

— Schutzengel, mein Freund!
— Schutzengel bin ich, aber dein Freund nicht.
— Sag mir die heiligen Worte!

Diesen Eingang macht uns in mehreren portugiesischen, spanischen, baskischen und italienischen Aufzeichnungen eine besondere Rahmenerzählung verständlich. Ein armer Mann nimmt seine Zuflucht zum Teufel und erhält unter der Bedingung Hilfe, dass er ihm nach Ablauf eines Jahres die 'zwölf Worte der Wahrheit' angebe; sonst sei er ihm mit Leib und Seele verfallen.[1]) Der verhängnisvolle Tag kommt heran; da erscheint dem verzweifelnden Manne ein hilfreicher Heiliger (St. Martin, St. Nicolaus, St. Cyprianus, der Schutzengel, einmal auch das Bild des Jesuskindes) und beantwortet, als der Böse an die Thür pocht, dessen Fragen über die Zahlen 1—12. Obwohl das hohe Alter dieser Legende durch zwei mir leider nicht zugängliche italienische Fassungen aus dem 15. Jahrh. bezeugt wird, ist doch die Zahlendeutung nicht von Anfang an mit einer solchen Erzählung verbunden gewesen, sondern hat in früherer Zeit für sich allein existiert.

Es ist sehr wohl denkbar, dass die Zahlenlied aus einem lateinischen Dialoge 'Dic mihi, quid est unus' herstammt, der im mittelalterlichen Gottesdienste Verwendung gefunden zu haben scheint, dessen ältere Geschichte aber noch zu erforschen bleibt.[2]) Er kommt zuerst in einer Motette der 1602 verstorbenen venezianischen Musikers Theodor Clinius und 1646 in Hans Mikkelsen Ravns Heptachordum Danicum p. 41—70 (Adam est primus homo) vor.[3]) 1617 benutzte ihn der Stettiner Dramatiker Heinrich Kielmann, als er in seiner zur Jahrhundertfeier der Re-

1) Diese Bedingung erinnert an die Aufgabe, den Namen des Zwerges Rumpelstilzchen zu erraten (Grimm, KHM. No. 55. Köhler in dieser Zeitschrift 6, 172 zu Gonzenbach No. 84).

2) Erk, Liederhort 1856, S. 409 (Clinius vor 1602). Coussemaker 1856, p. 132 (nach Villemarqué 1, 25, der aus einer 1650 gedruckten Sammlung von Guéguen schöpft). Feilberg in dieser Zeitschrift 4, 251 (Ravn 1646). Notes & Queries 4. Ser. 2, 557. 7, 28. Mich. Weber, Lateinisches Gesangbuch für Studierende 1825, S. 15 ('Dic mihi, quaeso, dic mihi, quot sint Dii.' Melodie im Anhange S 5). — Eine scherzhafte, halb weltliche Parodie: 'O lector lectorum, dic mihi, quid est unus. Unus est oeconomus, qui regnat super ancillas in culina nostra' steht bei Wagenseil, Jüdisch-teutsche Red- und Schreibart 1699, S. 97; Kopp, Deutsches Volks- und Studentenlied 1899, S. 208; Kindleben, Studentenlieder 1781, S. 72; vgl. Erk-Böhme 3, 831. Steht auch in einer Merseburger Handschrift von C. F. Cuno (um 1730). Deutsch nach Wesselofsky im Archivio 14, 482; vgl. 490. — Ein ähnliches geographisches und ein grammatisches Fragelied bei M. Weber 1825, S. 21 und 24.

3) Möglicherweise sind aus jenem lateinischen Dialoge auch die Texte geflossen, die man im Mittelalter den gebräuchlichen Melodieformeln der acht Tonarten (Tropen) unterlegte: 'Adam primus homo, Noe secundus, tertius Abraham, quatuor Evangelistae, quinque libri Mosis, sex hydriae positae, septem scholae sunt partes, sed octo sunt partes' (Forkel Allgemeine Geschichte der Musik 2, 174. 1801. Bäumker in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon[2] 12, 103).

formation verfassten Komödie[1]) den Papst inmitten seiner Geistlichkeit vorführte.

> Papa mit seinen Cardinälln, Bischöffen, Münchn, Sacraments Heußlein, Weiwasser Träger kompt vnnd wird auff einem Stuel getragen. Papa extollit vocem: 'Oho lector lectorum, dic mihi quid sit unum.'[2]) Monachi et caeteri respondent: 'Vnus est Dominus Deus omnipotens, qui regnat in coelis, Sancta Maria.'

Die letzte Strophe lautet:

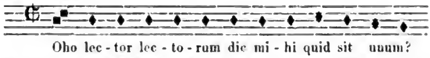
> Duodecim Domini Discipuli, Undecim Apostoli, Decem sunt praecepta, Novem sunt Musae, Octo sunt partes, Septem sunt artes, Sex hydriae positae in Cana Galileae, Quinque libri Moysis, Quatuor Evangelistae, Tres Patriarchae Abraham Isaac et Jacob, Duae tabulae Moysis, Vnus est Dominus, Deus omnipotens qui habitat in coelis, Sancta Maria.[3])

Längst ist jedoch noch ein anderer Ursprung vermutet worden. Schon 1699 wies Wagenseil[4]) darauf hin, dass das Lied 'Einig, das weiß ich, einig is unser Gott', welches 'die Juden, sonderlich die Weibsbilder unter denenselben, sowol sonsten als sonderlich an dem Oster-Fest zu singen pflegen', entweder zufolge 'einem alten lateinischen Trinkliede, so von den München herkommen soll, gemacht worden sei oder dass die Juden zu diesem lateinischen Liede 'O lector lectorum'[5]) die Anleitung gegeben' hätten. Das jüdisch-deutsche Lied erwies sich nun als eine freie Übersetzung eines hebräischen Dialoges 'Echâd mi jôdêa', der seit dem 15. Jahrhundert der Liturgie des Passahfestes[6]) angehängt worden war und der wörtlicher wiedergegeben folgendermassen beginnt:

---

1) H. Kielmann, Tetzelocramia, daß ist eine lustige Comoedie von Johan Tetzels Ablaßkram 1617. Wittenberg, Bl. Cjb (Akt 2, Scene 2). — Fast wörtlich benutzt Martin Rinckhart (Indulgentiarius confusus, oder Eißlebische Mansfeldische Jubel-Comoedia 1618, Blatt M3b = 1885, S. 155: Akt 4, Sc. 11) diese Stelle.

2) Intonatio Papae:



3) Im 3. Quodlibet des Musikalischen Zeitvertreibers von 1643 steht, wie mir Fräulein Dr. M. E. Marriage mitteilt, folgende Parodie: 'Sex hydriae appositae in Cana Galilaeae, Quinque libri Moysis, Quatuor Evangelistae, Tres Patriarchae Abraham Isac et Jacob, Duae sunt tabulae Moysis, Unus est Herr Calmeiser, qui regnat in scholis.'
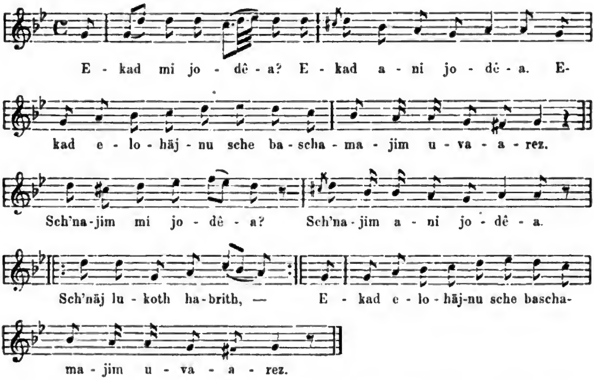
4) Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red- und Schreibart 1699, S. 96f. — Der Text folgt in hebräischen und deutschen Lettern auf S. 105; er ist wiederholt bei C. A. Teuber, Muthmaßung von dem jüdischen Osterliede 1732, S. 56 = Erk-Böhme 3, 829; Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden 1, 307 (1748) = Gräter, Iduna und Hermode 1812, 159; Ulrich, Sammlung jüdischer Geschichten 1768, S. 137.

5) Vgl. oben S. 394, Anm. 2.

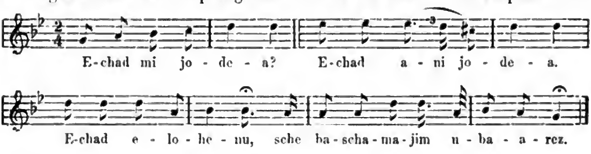
6) D. Cassel, Die Pesach-Hagada, 8. Aufl. 1897, S. 32. A. Eman, Die Festgebräuche und Rechte für Pesach 1863, S. 60. Berggreen, Folkesange 10, 4 (1870) mit Melodie; vgl. Erk-Böhme 3, 829f. Über die Zeit des Liedes Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 1832, S. 126 = 1892, S. 133. Darmesteter, Romania 1, 223. — In der jüdisch-deutschen Übersetzung (oben Anm. 4) sind die Fragen sämtlich fortgefallen, und es sind entsprechend den deutschen Liedern (oben S. 388[1]) die Worte 'der da lebt, der da schwebt' in die erste Strophe eingefügt worden.

— Eins wer weiss es? — Eins, ich weiss es.
Eins ist unser Gott im Himmel und auf Erden.
— Zwei wer weiss es? — Zwei, ich weiss es.
Zwei sind des Bundes Tafeln,
Eins ist unser Gott im Himmel und auf Erden.

Die Melodie dazu lautet nach Berggreen so:



Kestner dagegen hat 1867 in Hannover eine abweichende Weise vernommen, die ich mit Weglassung seiner Klavierbegleitung hier wiedergebe, sie zugleich aus dem ursprünglichen F-moll um einen Ton transponierend:



Es folgen dann 3 Väter, 4 Mütter (Sara, Rebekka, Lea, Rahel), 5 Bücher der Thora, 6 Ordnungen der Mischna, 7 Tage der Woche, 8 Tage bis zur Beschneidung, 9 Monate bis zur Geburt, 10 Gebote Gottes, 11 Sterne (die Joseph im Traume sah), 12 Stämme Israels, 13 Eigenschaften Gottes. Somit erscheinen überall statt der christlichen Deutungen alttestamentliche. Während nun Wagenseil die Frage nach der Priorität offen liess, haben fast alle Späteren, die sich mit dem Zahlenliede beschäftigten, die hebräische Fassung für das Original und die christliche für die Nachahmung erklärt, wobei vielleicht die Beobachtung mitwirkte, dass auch ein andres bei

Wagenseil abgedrucktes Lied der Pesach-Haggadah 'Ein Zicklein' gegenüber dem verwandten deutschen Kinderliede 'Der Bauer schickt den Jäckel aus' grösseren Anspruch auf Originalität zu besitzen schien.[1])

An sich ist es jedoch ebenso denkbar, dass ein jüdischer Dichter dem christlichen Frage- und Antwortliede von dem theologischen Werte der Zahlen sein Glaubensbekenntnis in gleicher Katechismusform entgegenstellte. Für diese Möglichkeit fällt ins Gewicht, dass es schon seit der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts eine entsprechende christliche Auslegung der Zahlen 1—12, freilich nicht in Gesprächsform, gab. Sie rührt von dem Bischofe Eucherius von Lyon her, der sie in seinem Werke über geistliche Auslegungen biblischer Worte und Begriffe vortrug[2]), und ist von Rabanus Maurus, Bridfertus u. a. weiter fortgepflanzt worden. Im letzten Grunde freilich geht diese Zahlensymbolik, die den ganzen mittelalterlichen Gottesdienst, die kirchliche Kunst und Poesie beherrscht[3]), auf die mystische Spekulation der Pythagoräer[4]) zurück, die in den Zahlen nicht mehr Prädikate einer anderen Substanz, sondern die Substanz der Dinge selbst sahen und die Dinge als Abbilder der Zahlen bezeichneten.

Auch im Orient begegnen uns Seitenstücke, sowohl muhammedanische als buddhistische und altpersische.[5]) In einer vielleicht noch vor die Sassanidenzeit zurückreichenden Pehlevi-Erzählung giebt der Zauberer Akht dem Gôsht-i Fryano im Rätselwettkampfe zehn Fragen auf: Was ist das Eine? Was die Zwei? u. s. w. bis Zehn. Der Lehre Zoroasters gemäss lauten die Antworten: 1 die Sonne, 2 das Einatmen und Ausatmen, 3 die guten Gedanken, Worte und Thaten, 4 Wasser, Erde, Bäume und Tiere u. s. w. Natürlich wechseln die Deutungen in den muhammedanischen und buddhistischen Fassungen. In jenen ist 1 Gott, in diesen die Nahrung als Hauptursache des Lebens, 2 in jenen Sonne und Mond, in diesen Wesen und Form u. s. w.

Lenken wir nunmehr den Blick zurück auf die weiteren europäischen Verwandten unsrer Zahlendeutungen, so fallen uns zunächst die geistlichen

1) Erk-Böhme No. 2133; vgl. R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 355. Dagegen nennt F. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie 1836, S. 81 das aramäische 'Chad gadja' eine Nachahmung des deutschen Volksliedes.

2) Eucherius, Formulae spiritalis intellegentiae cap. 10: De numeris (Migne, Patrologia lat. 50, 769 = Corpus script. ecclesiast. lat. 31, 39). Rabanus Maurus (Migne 111, 489). Bridfertus zu Beda (Migne 90, 693). Pseudo-Melito (Pitra, Spicilegium Solesmense 3, 282. Archivio 13, 585).

3) Vgl. die Zusammenstellungen bei Otte, Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters[5] 1, 489 (1883) und Kraus, Geschichte der christlichen Kunst 2, 1, 442. Was der 'Zahlendämon' bei einem karolingischen Dichter oder vielmehr Überarbeiter für Wirrwarr angerichtet hat, zeigt hübsch Winterfeld, Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde 25, 381.

4) Über den Neupythagoräer Nikomachos vgl. Zeller, Philosophie der Griechen 3, 2, 122 (1881); ebenda 391 über Philo, 635 über Amelius, 702 über Iamblichos.

5) Köhler, Kleinere Schriften 3, 365.

Stundenlieder ins Auge. Um 1630 ist folgende lateinische Morgenandacht[1]) für Klosterbrüder niedergeschrieben:

Prima sonat: Primo fratres habitemus in unum.
Hora secunda sonans duo suggerit: Ite, venite!
Tertia: Continuo celebretur trina potestas.
Quarta est: Bis duo sunt lux evangelia nobis.
Quinta est: Quinque deum veneremur sensibus unum.
Sexta: Dies sex urget opus, totidemque labora!
Septima: Sola deo sit septima sacra dierum.
Octo pios octava canit, quos arca reclusit.
Fert nona, Christe, novem, quos permittendo beasti.
Decima verba docet decem moderamina vitae.
Impare gaudentem resonas undecima Judam.
Sortege completos bis sex duodecima fratres.

Ein deutsches Lied[2]), das zuerst 1631 in Corners Grossem katholischen Gesangbuch No. 20 auftaucht, mahnt beim ersten Glockenschlage an den einen Gott, dann an Leib und Seele, die Dreifaltigkeit, die vier letzten Dinge, die fünf Wunden Christi, die sechs Schöpfungstage, die sieben Gaben des heiligen Geistes, die acht Seligkeiten, die neun Engelchöre, die zehn Gebote, die elfte Stunde, in der die Arbeiter für den Weinberg gedingt wurden, und endlich an die zwölf Apostel. — Aus Friedrich Spees Lied auf alle Stunden des Tags[3]) hebe ich nur hervor, dass er auf eine geistliche Deutung von 11 verzichtet:

Von Elfen find ich sonders nicht,
Nur dass man geht zum Essen.
Last nehmen dann, was zugericht,
Und Gottes nicht vergessen!

Ausserordentlich unbeholfen klingt folgendes bisher unedierte Gedicht des 17. Jahrhunderts, das ich dem Berliner Ms. germ. qu. 1036, Bl. 22a entnehme; ein ohne Ort und Jahr erschienenes Flugblatt[4]) bietet stellenweise einen besseren Text.

---

1) Notes & Queries 4. Ser. 2, 890 (nebst einer englischen Übersetzung: 'When watch strikes one, then thinke yet in one band'). Sandys, Christmas carols 1833, p. 133 (Man's duty, or meditation for the twelve hours of the day). Deutung der geistlichen Horae bei Gul. Durandus, Rationale divinorum officiorum lib. 5, cap. 5—10.

2) Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied 5, 1266, No. 1515: 'So offt ich schlagen hör die Stund'. Die Melodie bei Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied 2, 244.

3) Spee, Güldenes Tugendbuch 1649, S. 594: 'Ein Glaub allein, ein Gott allein.'

4) Drey Schöne Geistliche Lieder. Das Erste, Ich weiß mir, ein Blümlein ist hübsch vnd fein. Das Ander Lied. O Christe Morgensterne, Leucht vns mit hellem schein. Das dritte Lied. Von den XII. stunden des Tages, So ein jeder Christen mensch, wenn die Vhr schlegt, betrachten mag. Im Thon, Hört auff mit weinen vnd klagen. Die Geistliche Vhr. Das ist, was der Mensch alle Tag, Zur jeden Stund betrachten mag, Begreifft in einer kurtzen Summ, Den Christlichen Catechismum. 4 Bl. 8°. (Berlin, Hymn. 7029.)

Die gaistlich Ur.

Zwellff Stundt im Thag sindt, Christus spricht.
Wer gerecht darin wandelt, der stost sich nicht.
Das ist auff ain jeglichen Stundt im Tag,
Was ain Christenmensch bethrachten mag,
Begreifft in einer kurtzen Sum
Den [christlichen] Cattacissmum.

Wans 1 schlecht.

Ain ainger Gott in Ewigkaitt,
Der Himel vnd Erd hat beraitt,
Den sollen wir von Hertzen rain
Firchten, lieben, eren allein.

Wans 2 schlecht.

Zway Menschenbildt im Baradeis
Erschueff Gott Man vnd Weib mit Fleis,
Hatt dazumall den Ehstandt auffgerichtt,
Ainander zu verlassen nicht.

Wans 3 schlecht.

Drey Pershonnen allermeist,
Gott Vatter, Son, hailliger Gaist,
Die betten wir als ainen an,
Wie Abraham [schon] hat gethon.

Wans 4 schlecht.

Vier haillig Evangelisten
Haben virgeschriben vns Christen
Des Herren Zukunfft in die Weltt,
Sein wortt vnd werckh klerlich erzellt.

Wans 5 schlecht.

Vinff Wunden rott am Chreitzesstam
Erlitt das ware Gotteslamb,
Dardurch wir [all] sindt worden haill,
Erlangt ewiges Erbthayll.

Wans 6 schlecht.

Sechs Werckh der Barmhertzigkeit
Soll ain Christ ieben alle Zeitt,
Seines Glaubens Fricht zu zaigen an.
So wurtt er am jingsten Tag woll bestan.

Wans 7 schlecht.

Siben Bitt hatt vns Christus der Herr
Gellernett im Vatter vnsser,
In wellichen wir von Gott dem Herren
Der Sellen vnd Leibs Haill begeren.

Wans 8 schlecht.

Acht Thag nach der haillige[n] Geburtt
Jesus das Kindt beschnidten wurdt,
Durch welliches vns ist gerichttet auff
Das Bundtzaichen, die haillige Tauff.

Wans 9 schlecht.

In der neindten Stundt verschiden ist
Am Creitz das ware Lamb Jessus Christ,
In wellichem vns sein Leib vnd Bluett
Im Abenttmall wurtt dargereicht zu guett.

Wans 10 schlecht.

Zehen Gebott sind vns gegeben
Von Gott, darin wir vnser Leben
Sollen spieglen, wie mir sollen wandlen
Vor Gott, mitt vnssern Nesten handlen.

Wans 11 schlecht.

Ailff gerechter Jinger Christus hett,
Dennen er sich offenbaren det,
Gab inen den Schlissel der Ruy,
Er streckt sich selbs auff alls ain Diener threy.

Wans 12 schlecht.

Zwelf Artickell in vnserim christelichen Glaben
Bekinen wir ain hertzlichs Vertrauen
Zu Gott: der well vns allen geben
Durch Jessum Christ das ewig Leben.

Ob diese im 17. Jahrhundert auftretenden Moralisationen des Glockenschlages zuerst von einem katholischen Autor ersonnen wurden, ist zweifelhaft, da schon 1597 im evangelischen Dresdener Gesangbuche ein gleichartiges

Stundenlied[1]) erscheint, das vielfach abgedruckt und z. B. auch von Kirchhof 1603 in seiner Schwanksammlung 'Wendunmut'[2]) benutzt wurde. Es nennt einen Gott, zwei Menschen im Paradies, die Dreieinigkeit, vier Evangelisten, fünf Wunden Christi, sechs Werke der Barmherzigkeit, sieben Bitten im Vaterunser, acht Tage bis zur Beschneidung Christi, die neunte Stunde, in der Christus starb, zehn Gebote, elf fromme Jünger, zwölf Artikel des Glaubens. — Ein dänisches Lied, das, wie Svend Grundtvig[3]) bemerkt, seit 1712 in Flugblättern vorkommt und auch in schwedischer Fassung[4]) mindestens seit 1701 existiert, weiss jedesmal statt einer Zahlendeutung nicht weniger als sieben vorzuführen. Ich teile es nach einem etwa 1800 erschienenen Flugblatte[5]) mit: 'Trende Gudelige Viser. Den Første: Jeg tilstaaer, at alting er etc. Den Anden: En Vise vil jeg siunge etc. . . . Trykt i dette Aar.' 4 Bl. 8°.

Erindring om hvert Klokkeslet.

1.

En Vise vil jeg siunge
Om nogle Skrifters Tal
Og det met Mund og Tunge,
Som I nu høre skal
Dens Kraft og Indehold,
Hvad han har at frembære,
Det gaaer fra Eet til Tolv.

2.

Een Gud Alting regierer,
Een Troe og saligt Haab,
Een Jesum Frelser kiere,
Eet Livsens-Ord, een Daab,
Een Himmel med Behag,
Een Soel oplyser Verden,
Een sidste Dommedag.

3.

To Mennesker Gud giorde,
To Lovens Tavler gav,
To Testamenters Orde,
To Lys paa Himlen brav,
To Navne Jesus Christ,
To Naturer i Christo,
To Veie er forvist.

4.

Tre Engler kom til Sodom,
Tre Troes Artikler er,
Tre Personer i Guddom,
Tre Patriarker kier,
Tre Vise af Østerland,
Tre Qvinder ud til Graven,
Tre Mænd i Ovnens Brand.

---

1) Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied 5, 324, No. 514: 'O Mensch, mit Fleiss bedenk all Stund'. Ein Flugblatt von 1598 in Berlin Eh 4160: 'Ein schön new Geistlich Lied, von den Zwölff stunden. Im Thon, Es ist gewislich an der zeit etc. Gedruckt zu Magdeburg, Bey Wilhelm Roß, 1598.' 4 Bl. 8°; ein andrer Einzeldruck vom Jahre 1609, vermutlich zu Hamburg erschienen, liegt ebenfalls in Berlin Yd 7853, 1: 'Zwey schöne andechtige Lieder. Allen frommen Christen sehr tröstlich zu singen. Das 1. Von den zwölff Stunden, O Mensch mit Fleiß bedenck all Stund' etc. Über die Verbreitung vgl. A. F. W. Fischer, Kirchenliederlexikon 2, 195 (1879). — Das von Köhler, Kleinere Schriften 3, 274 citierte Gedicht bei Bernh. Schilling, Vier Predigten von Gewittern (Erfurt 1613) S. 106 vermag ich augenblicklich nicht nachzuschlagen.

2) 7, 197: 'Merck und erinnere dich, so es schlägt eins, dass nur ein gott, in einem unzertrennlichen göttlichen wesen seye' u. s. w.

3) Hsl. Nachlass 32b (Kæmpevisernes Efterklang A 58).

4) In Grundtvigs Nachlass 19 liegt ein 1767 zu Gefle gedrucktes Flugblatt: 'Twenne Gudeliga Wisor, De fromma Christna til fägnad, och de syndaktige til upmuntring til Gudaktighet. Den Första: Min Födelse-dag, förtjenar at jag etc. Den Andra: En Wisa wil jag sjunga, om Tal etc.'

5) Grundtvigs Nachlass 19.

5.

Fire Evangelister,
Fire Slags Sædejord,
Fire er Aarsens-Tider,
Fire Propheter stor,
Fire Veie i Verden er,
Fire er Elementer,
Fire store Monarkier.

6.

Fem ere Mose-Bøger,
Fem Sind Mennesket har,
Fem ere Lærestykker,
Fem Christi Vunder var,
Fem Brød, fem tusind Mand,
Fem Jomfruer de kloge,
Fem daarlige paa Stand.

7.

Sex Steenkar udi Cana,
Sex Arbeidsdage du har
Sex Dage sankes Manna,
Sex Timer Mørket var,
Sex Alen Goliath stærk,
Sex Dage Gud og skabte
Sex Giernings store Værk.

8.

Syv Ord mon Jesus tale,
Syv Bønner i Fader-Vor,
Syv Dage i Uger alle,
Syv Verdens Under stor,
Syv fulde Ax oprandt,
Syv Aar paa Templen bygges,
Syv nye Bast Samson bandt.

9.

Otte Siele Gud priste
I Noæ Ark paa Stund,
Otte Saligheder viste
Christus vor Frelsermand,
For os stor Smerte har
Otte Dage af Alder,
Da han omskaaren var.

10.

Ni Slet Jesus med Møde
Raabte saa jammerlig,
Ni Slet Jesus og døde,
Aanden opgav fra sig,
Ni Ting priser Syrak,
Ni hundred' Aar Adam levede,
Ni Spedalsk' uden Tak.

11.

Ti Plager Gud udsente
Over Pharao med Skiel,
Ti Spedalske blev rensde
Af Guds Søn Christo selv
Og strax helbredet giort,
Ti Jomfruer omtales,
Ti ere Guds Bud-Ord.

12.

Elleve i Urtegaard forlade
Deres gode Frelsere;
Elleve ved Bordet sadde,
For dem Jesus sig lod see,
Da han opstanden var;
Elleve bestandig bleve
Om Christo vidne bar.

13.

Tolv var de smaa Propheter,
Tolv Israels Slægter var,
Tolv var Christi Apostler,
Tolv Maaneder i et Aar,
Tolvt' Aar Christus lærte dem,
Tolv ere Dagens Timer,
Tolv Porte for Jerusalem.

14.

Saaledes vil vi ende
Vor Sang med disse Tal.
Gud os sin Naade sende,
Naar vi bortvandre skal,
Og giv os Himmerig,
At vi ham love og prise
Altid og eviglig.

Ein niederländisches Seitenstück hierzu bietet uns ein auf der Berliner Bibliothek (Zf 7591, Bl. 7) aufbewahrtes Flugblatt aus dem Ende des 18. Jahrhunderts:

Geestelyk Uer-slag.

Op de Wyse: Ik drink den nieuwen Most.

1.

Christene menschen al
In dit droef aerdsche dal,
Hier wel op let en in uw hert vast prent!
U word beduyd 't oud en nieuw Testament;
Want al 't gene gy hier hoort,
Is gefondeért op Christus heylig Woórd.
Wilt dit heyliglyk mediteéren
Het geén ons ieder uer
Gaet leeren de Schriftuer!

2.

Slaet de Klok een, peyst wel
Eenen Hemel en een Hel, [leéft,
Ook eenen Godt, Schepper van al dat
Een Maegd, die den Zone Godts gebaert
Een Aerde, een Zee, een Dal, [heéft,
Een dood, een Serpent den mensch
bragt tot val,
Ook een Geloof en een waere Kerke,
In 't Paradys gaf Godt
Aen Adam een Gebod.

3.

Slaet de Klok twee, hoort aen,
Godt regeért Zon en Maen. [ons gaf,
Twee groote lichten den Schepper aen
Twee dooden Godt verwekten uyt het graf,
Twee steene Tafels wel
Gaf Godt Moyses voor 't volk van Israël,
Waer in klaer stond hun Wet geschreven,
Twee mannen men ook zand
Nae het beloófde Land.

4.

Komt de Klok dry te slaen,
Dry Koningen die gaen [heyd.
Met hun verstand op Godts Almogend-
Dry Persoonen ook eenen Godt beleyd,
Dry ueren naer den noen hong Godt
en mensch [rantzoen,
Aen 't Kruys, stierf de dood voor ons
Den derden dag is hy verreien.
Petrus drymael misdaen,
Drymael kraeyde den Haen.

5.

Wanneer de Klok slaet vier,
Peyst, wat gehuyl getier,
Als eens vier winden zullen opstaen
En wy menschen ons lest oórdeel ontfaen.
Vier tyden geeft ons 't jaer,
Vier Evangelisten beschryven 't klaer
Christus woórd van 's weêrelds eynde
Met geknersel en getier
Vergaen zal door het vier.

6.

De Klok vyf ueren slaet.
Denkt uwen Godt, die gaet
Met vyf Broeykens in de Woestyne groot;
Vyf duyzend mannen spyst in hongers-nood.
Vyf Keykens nam den Held
David, daer hy den Reus heeft mé geveld,
Vyf dwaese Maegden ende vyf wyse,
Vyf Wonden kreég Godts Zoón
Aen 't Kruys voor ons rantzoen.

7.

Wie ten zes ueren leéft,
Peyst, op zes dagen heéft
Den goeden Godt Hemel en Aerd na wensch
Geschapen, al wat behoefd den mensch.
Cana in Galile
Zes Kruyken Wyn van water Jesum de.
Zes dagen mogt men het Manna raepen
In de Woestyne wel
Voor het Volk van Israël.

8.

Slaet de Klok zeven, mensch,
Denkt, zeven Woordekens [zoete tael
Sprak Godt aen 't Kruys, ook met een
Gaf zyn Apostels in het Avondmael
Syn Lichaem tot een spys,
Syn dierbaer Bloed voor drank toot een
De zeven heylige Sacramenten. [gepeys,
Ook den zevensten dag
Een-ieder rusten mag.

9.

Zoo haest de Klok slaet acht,
Nemt dat in uw gedacht: [te saem.
Acht dagen oud was Godt en Mensch
Kreég de Besnydenis en Jesus Naem.
Acht Zaligheden leert [keert.
Godt alle menschen, die tot deugden
Acht menschen Godt in d' Ark van Noe
Acht wonderheden deéd [spaerde,
Godt aen Elias den Propheét.

10.

Als 't negen ueren slaet,
Denkt, dat den Heer dan gaet [kruyd
Hueren Werk-lien in den Akker, om 't
Te wieden en te roeyen het quaed uyt.
Wel negen maenden was
David in zonden, eer Godt hem genas.
Tegen negen ueren was d' aerde duyster,
Zon en Maen zonder kracht,
Als Godt riep: 't is volbragt.

11.

Mensch, als de Klok slaet tien,
Wilt ten Hemelwaert zien, [heeft
Peyst: Goeden Godt, die my geschapen
En in uw Wet my tien geboden geeft.
Denkt de ongeloovigheyd
Aen Thomas van tien getuygen gezeyd.
Tien zwaere plaegen in Egypten
Godt Pharo over zand
Om synen tegenstand.

12.

Slaet de Klok elf, vriend,
Den Vader des huysgezind
Gaet weder uyt en werk-volk vergaerd.
Om t' arbeyden in's Heeren Wyngaerd.
Ieder krygt eenen loon.
Elf Apostelen bezitten Godts Throon,
Om dat sy zyn getrouw gebleven
In smert, moeyt en arrebeyd,
Kroont Godt, die 't zelver zeyd.

13.

Slaet de Klok twelf, mensch,
Weest gedachtig, dat Godts Geest
Zond in 't hert van twelf Apostels al,
Want sy Godts woord prekten met bly
Twaelf Maenden heeft een Jaer, [geschal.
Twaelf Planeten maeken 't ons kenbaer,
Twaelf geslachten der Israëlieten,
Twaelf steenen door Godts last
Aen Arons borstlap vast.

14.

Och goedertieren Godt,
Plant uw Wet en Gebod
In onse ziel op dit droef traenen dal,
Dat men u eert en kenne boven al!
Den Wyser, die is rond. [stond!
Wie weet syn dood, wat tyd, wat uer oft
Wilt dit gestadig mediteéren
Godts Gebod ieder uer!
Want den tyd vliegt snel deur.

Weit wertvoller als diese trockenen Reimereien ist ein deutsches Nachtwächterlied, das die Stundenrufe 9—12 und 1—4 mit geistlicher Zahlensymbolik ausstattet und wohl aus dem 18. Jahrhundert herstammt: 'Hört, ihr Herrn und lasst euch sagen.'[1])

Warum uns dieselben Zahlendeutungen häufig, wenn auch entstellt, in englischen Weihnachtsliedern entgegentreten, ist meines Wissens noch nicht ausgesprochen worden. Den Anlass dazu gab offenbar die Zwölfzahl der heiligen Tage von Weihnachten bis zum Dreikönigstage, wie durch den Refrain eines bei Sandys[2]) abgedruckten Textes deutlich bezeugt wird:

1) Erk-Böhme, Liederhort No. 1580—81. Vgl. R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 83 und 273 f. — Dagegen fehlt in dem Kinderliede 'Ammenuhr' (Arnim-Brentano, Wunderhorn 2, 784 ed. Birlinger-Crecelius. Böhme, Kinderlied 1897, S. 71) jegliche Zahlendeutung.

2) Christmas carols 1833, p. 135 = Gilbert 1823, No. 18. Über die anderen englischen Texte s. oben S. 391[5].

In those twelve days, and in those twelve days let us be glad,
For God of his power hath all things made.

Ein Seitenstück zu den oben behandelten Auslegungen der Spielkarten, auf die ich hier nicht mehr einzugehen brauche, bildet die mittelalterliche Legende von der Entstehung des Würfels. Wie Reinmar von Zweter erzählt, schuf der Teufel ihn zum Verderben der Menschen und setzte auf seine sechs Felder die Zahlen 1—6, um dadurch Gott, Himmel und Erde, die Dreieinigkeit, die Evangelisten, die fünf Sinne des Menschen und die sechswöchigen Fasten zu verhöhnen.[1]) Peter Suchenwirt deutet die Zahlen 1—12, andere die Zahlen 1—18, die man mit zwei oder drei Würfeln erhalten kann, in ähnlicher Weise.[2])

Während nun all diese Reihen von Zahlendeutungen an den geistlichen und biblischen Personen und Begriffen festhalten, setzen andere Lieder und Märchen, denen man bisweilen die parodistische Absicht anmerkt, an ihre Stelle weltliche Auslegungen. So antwortet in einer ditmarsischen Erzählung[3]), deren Verlauf den oben S. 391 f. erwähnten italienischen und portugiesischen Märchen entspricht, der Bauer dem Teufel nach Anweisung eines fremden Wandrers: 'Eins ist eine Schiebkarre, 2 eine Karjole, 3 ein Dreifuss, 4 ein Wagen, 5 die Finger an der Hand, 6 die Werkeltage in der Woche, 7 das Siebengestirn.' — Erotische Ausdeutungen giebt in dem kyprischen Liede von den hundert Sprüchen[4]) der Liebhaber auf die Fragen der spröden Jungfrau nach den Zahlen 1—10 und den folgenden Zehnern bis 100. Auch in mehreren anmutigen italienischen Liebesliedern knüpft der Jüngling seine Werbung litaneiartig an die Zahlen 1—12, zumeist reizvoll mit dem Reime spielend.[5]) So beginnt ein Gesang aus den Bergen von Lucca:

---

1) Reinmar von Zweter, herausgeg. von Roethe 1887, S. 466. 599. Vgl. Bolte, Nd. Jahrbuch 19, 92. 21, 145 f. (Prosalegende. Josep. Bamberger Verse von 1489. Klingler). Arnoul Greban, Mystère de la passion 1878 v. 25746 f.

2) Liederbuch der Hätzlerin 1840, S. 205; dazu Geuther, Studien 1899, S. 127. Ingolt, Goldenes Spiel 1882, S. 52 und XXVII (Joh. Herolt). 21 Sünden bei Bernardinus Senensis, Opera 1, 195b; vgl 3, 246b (1745); Antoninus, Summa 1511, tom. 2, tit. 1, cap. 23, § 6; Barletta, Sermones 1571, p. 148b; Nd. Jahrbuch 19, 93.

3) Müllenhoff, Sagen aus Schleswig 1845, S. 303, No. 415. Seitenstücke weisen Köhler, Kl. Schriften 3, 370[2] und Feilberg in dieser Zeitschrift 4, 255 f. nach. Prato, Archivio 14, 488. J. Cortils y Vieta, Ethología de Blánes (Folk-lore catalá 3. 1886), p. 89: 'Nou mentidas o nou veritats'.

4) Sakellarios, *Τὰ Κυπριακά* 2, 42 (1891); vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde 1879, S. 164. Wlislocki, Volksdichtungen der Zigeuner 1890, S. 308 = Zeitschrift für vergl. Litteraturgeschichte 2, 355.

5) Giannini, Canti popolari della montagna lucchese 1889, p. 240—247. Casetti-Imbriani, Canti pop. delle provincie meridionali 2, 191. 445 (1872). Gianandrea, Canti pop. marchigiani 1875, p. 259. Corazzini, I componimenti minori della lett. ital. 1877, p. 208—211.

Uno La mi' dama porta bruno,
Porta bruno per su' ma'.
Amami, bella: nun m' abbandonà!

Dua La mi 'dama è più bella della tua:
S' 'un è vero, facciam giudicà.

Trea La mi 'dama è bella e la vorrea,
E su' padre 'un me la vuol dà'.

Quattro Tutte le vecchie mi chiamano 'l matto.
Alle giovanni nun ni fa.
u. s. w. bis

Dodici E compita la dozzina.
La mi 'dama si chiama Caterina.
All' amore 'un vo' più fa'.
Amami, bella: nun m' abbandonà!

In Scherzliedern wird die Form des Zahlenliedes zu einer steigernden Aufzählung von den Mahlzeiten eines zarten Fräuleins an sechs Tagen[1]), von den Geschenken, die ein Liebhaber seinem Mädchen oder ein Vater seiner Tochter zur Aussteuer macht[2]), oder zu freien Reimspielen[3]) verwandt.

Ferner stehen auch verschiedene Arbeitslieder, die beim Klöppeln und Stricken gesungen werden und die Zahl der Maschen oder Nadeln, bei der sich der mechanisch Beschäftigte irgend etwas denken wollte, mit einem Reimwort oder einer Art Auslegung begleiten, in einem gewissen Zusammenhange mit den geistlichen Zahlenliedern. Wenn gleichwohl Bücher in seinem trefflichen Buche 'Arbeit und Rhythmus' (1899, S. 92[1]) eine solche Beeinflussung bestreitet, so vergleiche man nur die in den Dörfern von Ille-et-Vilaine übliche Zahlenliste der Strickerinnen: 'Une, le père; Deux, le fils; Trois, le Saint-Esprit; Quatre évangélistes; Cinq plaies de Notre-Seigneur; Six commandements de l'Eglise; Sept sacrements;

1) Meier, Volksmärchen aus Schwaben 1852, No. 83 ('Guter Gesell, ich frage dich.' Also deutliche Parodie). Cénac Moncaut, Litt. pop. de la Gascogne 1868, p. 274 (Suppe zum Weihnachtsfest). Lootens-Feys 1879, p. 261. Giannini, Canti lucchesi 1889, p. 216.

2) Gagnon 1865, p. 80. 356. Coussemaker 1856, p. 133. Bugeaud, Chants pop. de l'Ouest 1, 267 (1866). Durieux et Bruyelle, Chants du Cambresis 1, 125. Rolland, Chansons populaires 1, 317 (1883). A. Wolf, Volkslieder aus dem Egerlande 1869, No. 17. De La Fontaine, Luxemburg. Kinderreime 1877, S. 49. Halliwell, Nursery rhymes 1853, p. 184. Chambers, Popular rhymes 1847, p. 198 und 1870, p. 42. Corazzini p. 378.

3) Archivio 10, 517 (aus Paris); 11, 271 (Tradition 6, 169: Les sept propos du Gascon). J. Cortils y Vieta, Ethología de Bláues 1886, p. 138 (A la una la mi mula); Milá y Fontanals 1882, p. 61 (Las nou veritats). Nyerup-Rasmussen 2, 255, Anm. — Dagegen gehört das vlämische Lied von den 12 Gläsern (Coussemaker No. 119) vielmehr zu den Katalogen der verschiedenen Tränke (Bolte, Nd. Korrespondenzblatt 21, 56) und der verschiedenen Zecher (Bolte, Nd. Jahrbuch 19, 167; Nd. Korrespondenzblatt 18, 76. 21, 55. 83), die gleichfalls gern an der Zwölfzahl festhalten.

Huit béatitudes; Neuf choeurs des anges; Dix commandements de Dieu; Onze mille vierges; Douze apôtres'[1]) u. s. w. bis 20.

Zu so vielfältiger Verwendung der mystischen Zahlenspielerei in Sage und Brauch des Volkes geselle sich zu guterletzt noch eine listige Nutzanwendung, die in einem arabischen Schwanke[2]) ein armer Schulmeister davon macht. Er fragt auf dem Markte einen etwas einfältigen Schuster nach dem Preise eines Paars Pantoffeln. 'Zwölf Pfennige', ist die Antwort. "Freund", sagt er, "du bist von der Sekte Mulhad, die die zwölf Monate verehrt." — 'Nun so gieb elf.' — "Ei, das riecht nach Aberglauben an Josephs elf Brüder." — 'Zehn.' — "Das hiesse der zehn Jünger des Propheten spotten." — 'Aber neun.' — "Glaubst du, ich sei ein Jude, der an die neun Gebote Moses glaubt?" — 'Dann acht.' — "Aber das ist ja die Zahl der Engel, die den Thron Gottes tragen." — 'Nun, wenigstens sieben.' — "Scheust du dich nicht, die Lehre der Sabäer zu bekennen, die soviel auf sieben halten?" — 'So bleiben wir bei sechs stehn!' — "Das ist die Zahl der Schöpfungstage." — 'Aber wenigstens fünf.' — "Das ist ja die Zahl der gesetzmässigen täglichen Gebete." — 'Nun, so schliessen wir mit vier ab.' — "Nein, den vier rechtgläubigen Sekten will ich nicht zu nahe treten." — 'Drei.' — "Was, kannst du vergessen, dass die Religion die Zahl drei durch die Monate Redscheb, Schaban und Ramasan heiligt?" — 'Zwei.' — "Ei, der abscheuliche Manichäer." — 'Nun, dann einen.' — "Gottloser, eins ist nur Gott." — Da sagt der Schuster: 'Nimm die Pantoffeln in Gottes Namen hin; sonst verleidest du mir meinen Glauben ganz und gar.'

Berlin.

Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult.

Von **Julius von Negelein**.

I.

Eine höchst eigentümliche Ceremonie des vedischen Rossopfers schreibt den an diesem beteiligten Priestern vor, den Schwanz des Opferrosses anzufassen. „Denn die Menschen kannten den Weg zur Himmelswelt nicht, aber das Pferd kannte ihn. So nimmt es sie zur Himmelswelt

1) Mielck, Nd. Korrespondenzblatt 4, 64 (Maschenmerkreim aus Wismar: 1—20). A. Müller, Volkslieder aus dem Erzgebirge 1883, S. 214. 224. Oben S. 388[1]. Feilberg in dieser Zeitschrift 4, 249f. Lootens-Feys 1879, p. 262 (77 Dornen in der Dornenkrone Christi). Orain, Folklore de l'Ille-et-Vilaine 1897, p. 30 = Mélusine 3, 14. Mélusine 1, 217. 8, 95. — Auch ebenda 1, 78. Archivio 14, 177—180 (Abzählreime der Kinder). Über die Verwendung zum Tanzliede in Frankreich und Spanien vgl. oben S. 391f. und Prato, Archivio 14, 480

2) Hammer, Rosenöl 2, 273 (1813. Ohne Quellenangabe).

mit.“[1]) In seiner aphoristischen Sprache drückt hier der altindische Text den Gedanken aus, dessen Verfolgung uns zu beschäftigen haben wird: die Idee, dass das Ross vermöge seines glücklichen Instinktes den Menschen, sei er lebendig oder tot, in die unermesslichen Fernen zu tragen imstande sei, in denen der Völkerglaube das gelobte Land, das Paradies, die Gegend der Glasberge vermutete[2]). Im ganzen Bereich der Religionsübungen dürfte sich keine naivere Ceremonie als die eben beschriebene finden, kein naiverer Versuch, des Unerreichbaren sich zu bemächtigen. An die Stelle des Rosses tritt sehr häufig die Kuh. Nach den Vorschriften der altindischen Ritualbücher sollen die Teilnehmer an einem Leichenbegängnis, nachdem sie gebadet und neue Kleider angelegt haben, einen Stierschwanz anfassend, zu ihrem Dorf zurückkehren[3]). Noch heute führt man an das Lager eines Sterbenden eine Kuh mit ihrem Kalbe. Die erstere ist reich geschmückt. Man lässt sie an den Kranken herantreten, der sie beim Schwanz ergreift, und zu gleicher Zeit rezitiert der Purohita ein Mantram (liturgische Formel), damit sie (die Kuh) den Kranken wohlbehalten zur anderen Welt hinüberführe[4]). Auch nach dem Zeugnisse anderer Berichterstatter bringen die Hindus sterbenden Brahmanen eine schwarze Kuh, um sich die Überfahrt über die Vaitaraṇī, den Todesfluss, zu sichern, und halten sich oft beim Sterben am Schwanz einer Kuh fest, als ob sie wie ein Hirt herüberschwimmen wollten[5]). Die Begründung ist hochwichtig: dieselben Spuren, die dem vordringenden Arier den Weg durch das Dickicht der indischen Einöden wiesen und ebneten[6]), sollten ihm die Entdeckung des unbekannten Landes ermöglichen. Wie sich der Hirt am Schwanze der Kuh, am Schweif des Rosses über Bäche und Weiler hinüberschwang, so wollte er auf gleiche Weise sich über den Totenfluss hinübersetzen lassen. Ähnliche Ideen sind der späteren Zeit nicht fremd. Das Anklammern an den Schweif des Rosses bekundete Zugehörigkeit zu diesem und eventuell seinem Reiter, z. B. auch im deutschen Mittelalter[7]). Tote oder zum Tode ver-

1) Apastambaçrautasūtra 13, 4 erläutert durch Taittiriyabrāhmaṇa 3, 8, 22, 1.

2) Ich verweise hier auf meinen Aufsatz oben S. 16 ff.

3) Hillebrandt, Rituallitteratur 92; vgl. Kātyāyanaçrautasūtra 21, 3, 4.

4) „afin qu'elle (la vache) le conduise par un bon chemin dans l'autre monde“. Dubois, Moeurs des peuples de l'Inde 208.

5) Tylor, Anfänge d. Kultur 1, 466 f. Colebrooke, Essays I, 177. Ward, Hindoos II, 62. 284. 331. Auch in Ostpreussen setzen die „Pferdejungen“ auf gleiche Weise über Weiler weg.

6) Vgl. Pischel u. Geldner, Vedische Studien 2, 287 ff zu gavyūti; dasselbe bedeutet zunächst die von dem Vieh festgetretenen Wege, dann z. B. in Rigveda 10, 14, 2 den Weg ins Jenseits, „den unsere Vorfahren gingen.“

7) Wenn in Speier der neue Bischof von Bruchsal her seinen Einritt hielt und aus der Stadt Verbannte sich an seinen Zaum, Sattel oder selbst an das Pferd hielten oder hingen, so durften sie mit in die Stadt. . . . Noch im dreissigjährigen Kriege, wenn eine Stadt mit Sturm genommen wurde, liessen die Soldaten den, der sich losgekauft hatte, den Schweif oder Bügel des Pferdes anfassen und führten ihn so sicher durch

dammte[1]) Verbrecher wurden auf Pferde oder Pferden an den Schwanz gebunden, um von diesen „in das bessere Land“ mitgenommen zu werden. Die Toggenburger Rheinthaler banden im Jahre 1541 einen Verstorbenen einem Pferde an den Schweif und liessen ihn zu Grabe schleifen, und ein Jahr darauf banden sie einen Toten nackend auf ein Pferd und führten ihn zu Grabe[2]). Der heilige Stephan wurde an ein Ross nach seinem Tode gebunden, und man begrub den Heiligen da, wo das Ross stehen blieb[3]). Man liess sich in einer gewissen Kulturepoche, einem ethnischen Elementargesetz zufolge überhaupt gern von der unbeirrten Sicherheit des Tieres leiten[4]), vornehmlich natürlich desjenigen Tieres, das für das betreffende Volk von grösster socialer Bedeutung war, also des Pferdes bei den Indogermanen, des Kameeles bei den Semiten. Die den Tieren zugeschriebene Divinationsgabe erhebt dieselben zum Rang von Geistern, sie ist also ein ausschliessliches Produkt der sogen. animistischen Periode. Kulturell wirksam zeigt sie sich zunächst in der Sitte, durch Tiere, namentlich also durch Pferde, unter denen wieder der Schimmel bevorzugt war[5]), social wichtige oder social geweihte Plätze bestimmen zu lassen oder aus der Richtung, die das freigelassene Ross einschlägt, die Zukunft zu enträtseln. Wenn der zur Schichtung des altindischen Feueraltars notwendige Thon gegraben wird, erwartet man von dem voranschreitenden Pferd das Zeichen, wo gegraben werden soll[6]). Der Weg, den ein geweihtes Pferd läuft, deutet bei den Buräten Glück oder Unglück an. Man setzt einem solchen eine Schale Milch auf das Kreuz und lässt es ohne Zaum frei. Läuft es nach Osten oder Süden, so beweist dies Glück, nach Westen oder Norden aber nicht viel Glück[7]). Im christlichen Mittelalter wird das Pferd nur einmal als Wegweiser genannt und zwar in der Weise, dass es den Platz zu einer Kirche anweist[8]). Maulesel und Rind treten bisweilen an die Stelle des Pferdes[9]), Maultiere sollen wegweisend bei

---

das Gewühl der Menge: Grimm, Rechtsaltertümer[4] 1, 368f. Nach färöischer Sage fasst ein altes Troll-Weib einen entlaufenden Dieb an den Schwanz des Pferdes, um ihn zu fangen: Liebrecht, Volkskunde 317f.

1) Das Festbinden von Verrätern auf Pferde kommt z. B. auch in Griechenland und Siam vor: Liebrecht, Volkskunde 402.

2) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1, 163.

3) Jähns, Ross und Reiter 1, 390.

4) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 201; Wellhausen, Skizzen 3, 147f.: Man liess eine Kamelin laufen, um zum Wasser geführt zu werden . . . . denn das Tier handelt auf höheren Befehl. Durch die Suche nach verlorenen Tieren wird man seiner Bestimmung zugeführt. Vgl. Wellhausen, Reste 196f.: das Kamel soll bei den heidnischen Arabern, wenn jemand sich in der Wüste verirrt hat, selbständig den richtigen Weg finden, wenn man es befragt hat.

5) Vgl. Zeitschr. f. Ethnol., Jahrg. 1901, S. 79ff.

6) Hillebrandt a. a. O. 183.

7) Klemm, Allgem. Kulturgesch. 3, 115. Hopf, Tierorakel 1888 S. 74f.

8) Hopf a. a. O. 74. Müllenhoff, Sagen 111.

9) Vgl. meinen Anm. 5 citierten Aufsatz über die volkstüml. Bedeutung der weissen Farbe in der Zeitschr. f. Ethnol.

der Gründung des Klosters Maulbronn aufgetreten sein[1]). Nach alter schwäbischer Sage hat ein Esel den Ort, wo das Kloster Allerheiligen gegründet werden sollte, angezeigt[2]). Eine Kuh zeigt dem Cadmus den Ort seiner Ansiedlung, Kühe zeigen in einer schwedischen Sage (Wieselgren 408) den Ort an, wo eine Kirche gebaut werden soll, säugende Kühe weisen die Stelle für den Kirchenbau, ein schwarzer Stier den für den Schlossbau an (Müllenhoff 112f.) . . . . Ochsen zeigen die Stelle, wo ein im Wasser dahergeschwommenes, hölzernes Kreuz aufgerichtet werden soll, und ein Ochs ist es, der den Platz für die Errichtung des Klosters Ochsenhausen weist[3]). Das Ross war also in christlicher Zeit dazu bestimmt, den Baugrund für Kirchen, wie in heidnischer den für Opferplätze zu erwählen[4]). Ganz eigentümlich mutet uns die Verquickung beider Elemente an, die uns lehrt, wie christliche Gotteshäuser direkt aus Wodanstempeln entstanden, dabei aber als Wahrzeichen ihres heidnischen Ursprungs das Hufeisen (etwa in der Form des Attributes zu dem Ross eines Heiligen) unverändert beibehielten[5]). Eine andere Beurteilung verdienen die alten Heiligtümer, die an der Stelle der Trappen des Wotan- oder Baldr-Rosses entstanden sind. Hier ist die mythisch aus dem Hufschlag der Götterpferde entstandene Quelle das Primäre.

Die Geisterhaftigkeit des Rosses zeigt sich namentlich in seinen Orakeln. Die altindischen Ritualbücher bewahren bei Beschreibung des Pferdeopfers[6]) den von ihnen bereits völlig missverstandenen Brauch, das Pferd (das zum Zweck des glücklichen Gelingens eines bevorstehenden Feldzuges geschlachtet wird) dadurch zum Wiehern zu bringen, dass man ihm Stuten zuführt. Unwillkürlich denken wir dabei an die List des Darius, die ihn zum König machte[7]). Dass das altindische Ritual sich des gleichen Orakels häufiger bediente, lehrt die sogen. kārīrīṣṭi-Ceremonie[8]), welche in der Weise veranstaltet wird, dass man ein Pferd zum Wiehern bringt. Wenn es wiehern sollte oder sich schüttelt oder Kot oder Harn lässt, so regnet es bald. Im allgemeinen aber bedeutet das Schnaufen des in dem gesamten Altertum ausschliesslich zu kriegerischen und socialen Zwecken verwandten Tieres einen bevorstehenden Kampf und Glück in demselben. Daher die Provozierung des Wieherns in dem altindischen Brauche und die Verabredung bei der persischen Königswahl. Die semitische Traumprophetie tritt dem gegenüber als ein die beiden Rassen scheidendes Element bei den Indogermanen völlig zurück[9]). Wie das holländische „wichelen" zugleich „wiehern" und

1) Grimm, Myth.⁴ 3, 329. — 2) Birlinger, Vtl. aus Schwaben 1, 389. — 3) Hopf a. a. O. 78. — 4) Vgl. Petersen, Hufeisen 199. — 5) Jaehns, Ross und Reiter 1, 367. Weinhold, Quellenverehrung 63. — 6) z. B. Apastambaçrautasūtra 13, 5–7. — 7) Herodot 1, 189; 3, 84; 7, 55. Justin 1, 10, 5. Menzel, Odin 174. Gubernatis, Die Tiere 268, Anm. 4. — 8) Hillebrandt a. a. O. 120. — 9) Über die von den heidnischen Beduinen angenommene Bedeutung der Traumvisionen bei Beginn eines Krieges vgl. Jacob, Leben der vorislamischen Beduinen 127.

„wahrsagen“ bedeutet[1]), so schreiben Germanen seit ältester Zeit dem Rosse die vorbedeutende Mahnung zum Kampf zu. Nach Tacitus[2]) galt das Schnaufen und Wiehern des Rosses als vorbedeutend, und weder beim Volk noch bei den Edeln und Priestern gab es ein Wahrzeichen, das für zuverlässiger gehalten wurde. Abergläubische horchen Weihnachts 12 Uhr auf Scheidewegen, an Grenzsteinen: vermeinen sie nun Schwertgeklirr und Pferdegewieher zu hören, so wird im künftigen Frühling ein Krieg entstehen[3]). Noch spät galt das Gewieher der Pferde den abergläubischen Soldaten als Vorbedeutung[4]). Slavische Stämme meinen noch heute in dem ungewöhnlich starken Wiehern und Schnauben der Rosse die Prophezeiung baldigen Krieges finden zu können[5]). In das Familienleben greift das Wiehern des Rosses als glückbringendes Vorzeichen[6]), namentlich als Vorverkündigung baldiger Ehe ein. Wenn ein Mädchen, das an der Thür des Pferdestalles lauscht, ein Pferdewiehern hört, so verheiratet es sich im nächsten Jahre[7]). Namentlich in der Zeit der Zwölften, dem geheiligten Beginn des heidnisch-germanischen Jahres, prophezeien die Rosse. Mägde horchen um jene Zeit an der Schwelle des Pferdestalles auf das Wiehern der Hengste, und vernehmen sie es, so wird bis zum 24. Juni (Sommersonnenwende!) ein Freier erscheinen[8]). Auch den Slaven in der Lausitz bedeutet das Wiehern eines Pferdes am Weihnachtsabend dem es erlauschenden Mädchen, dass es sich im nächsten Jahre verheiraten wird[9]).

Schon früh ist dem Pferde, wie allen weissagenden Tieren, die Gabe der menschlichen Rede zugesprochen worden. Aus den vedischen Texten ist mir allerdings kein Beispiel dafür bekannt, obwohl dieselben den Tieren im ganzen einen Teil des allgemeinen Sprachvermögens zuerkennen[10]), wie auch die bekannte animistische Idee, dass das Tier die Geister der Verstorbenen spüre[11]) resp. die Wehklage des zu Grabe getragenen höre[12]), sich selbst bei den Semiten findet. Über das bekannte analoge Phänomen auf germanischem Boden braucht man kein Wort zu verlieren: das Scheuen, Schaudern, Schnaufen der Rosse sagt den Tod an.

1) Ersch und Gruber, Realencyklopädie unter „Orakelpferd“ und Hopf a. a. O. 69.

2) Tacitus, Germania 9 und 10; vgl. Jaehns 1, 269. Grimm, Myth.⁴ 2, 932.

3) Grimm a. a. O.

4) Jaehns 1, 423. Grimm, Myth.⁴ 2, 548.

5) Grohmann, Aberglaube aus Böhmen und Mähren 53; ders., Mäuse 31.

6) „Wer Pferdegewieher hört, soll fleissig zuhören,“ heisst es in der Rockenphilosophie, „denn sie deuten Glück an“; Jaehns 1, 874.

7) Wuttke, Aberglaube 185f.

8) Grimm. Myth.⁴ 2, 932.

9) Hopf 74.

10) Rigveda 8, 100, 11. Kauṣītakibrāhmaṇa 30, 7, Aitareyabrāhmaṇa 2, 17.

11) Wellhausen, Reste 151.

12) Nach Ansicht der heidnischen Araber hören alle Tiere, was die zu Grabe getragene Leiche sagt, nur der Mensch nicht: Wellhausen, ebenda 151, Anm. 7. Die Wehklage des zu Begrabenden ist ein speciell semitischer Zug: siehe oben S. 24.

Wir werden darauf zurückzukommen haben. Die Tod verkündende Sprache der Rosse (der Glaube an sie fehlt keinem indogermanischen Volk) ist zweifellos der Rest eines universell gewesenen Tier- und Ahnenkultus, der später in den Dienst der Veneration anthropomorpher Gottheiten trat. Nicht etwa weil das Ross im Dienst des Frey stand, wurde es mit dem Attribut der Prophetie ausgestattet, sondern weil es als Ahnenwesen und deshalb als prophetisch galt, eignete der aufkeimende Kult des Frey es sich an, ohne die dem Tierkult eigentümlichen Elemente völlig ertöten zu können[1]). Zu diesen gehört in erster Linie die Gabe der prophetischen Rede, für die das klassische Beispiel der Rosse des Achill, die diesem den Tod verkünden, bekannt ist[2]). Auf römischem Boden findet sich die Nachricht, dass dem Augustus ein Esel seinen Sieg bei Actium prophezeit habe[3]). Caesar erfuhr von seinem menschenfüssigen Ross, dass er die Welt erobern werde[4]). Man achtete bei den Etruskern beim Einzug des neuen Magistrats auf den Angang der Rosse und zog daraus politische Schlüsse[5]). Die Redegabe ist namentlich bei den Rossen der altdeutschen Helden ein stehendes Attribut. Ein Hauptmerkmal, Helden zu erkennen, ist, dass ihnen kluge Pferde eigen sind, mit denen sie Reden führen[6]).

Der Aberglaube der deutschen Lande kennt diese Fähigkeit der Pferde nicht minder[7]) als die bulgarische Sage[8]) und der armenische Mythos[9]). Der katholische Ritter de Cabrerus pflegte sich stets bei seinem Pferde Rat zu holen[10]). Die Anähnlichung des Rosses an seinen Reiter kommt

1) Vgl. Zeitschr. f. Ethnol., Jahrg. 1901, S. 80 ff. Das Verhältnis wird gewöhnlich so gefasst, dass man das Tier als blosses Werkzeug einer Gottheit auffasst, also eine ganz sekundäre Entwickelungsphase als primär betrachtet. So sagt z. B. auch Buchholz, Homerische Realien I, 2, 168 f. und ebenda 193 fast mit denselben Worten, dass „in den Tieren wegen des in ihnen wohnenden natürlichen Instinkts die göttliche Natur lauterer und ungetrübter hervortritt.“

2) Ilias 19, 407 ff. 415 ff. Buchholz, Homerische Realien 2, 1, 133 sagt: Überhaupt ist das sociale Verhältnis der homerischen Griechen zu ihren Tieren fast ein vertrautes und inniges, namentlich das Verhältnis des Kämpfers zu seinem Schlachtrosse, mit welchem er im genauesten Umgang lebt und eine Art von Verständnis unterhält, welches ihn mitunter sogar veranlasst, sein Tier, als ob es mit Vernunft begabt wäre, anzureden. So fordert Hektor seine Rosse auf, ihm ihre Pflege zu vergelten und die Achäer rasch zu verfolgen (Θ 185). Achilles spricht zu seinen Rossen Xanthos und Balios, Antilochos feuert beim Wagenrennen die Rosse Nestors mit Worten an: Ψ 402.

3) Nachricht des Plutarch bei Hopf 20.

4) Jaehns 1, 363, Anm. 2.

5) Hopf 68; Grimm, Myth.[4] 2, 944; vgl. noch Cicero, de div. 1, 35, Livius 22, 3, Verg. Aen. 3, 537; 10, 860; 11, 89, Valerius Maximus 1, 6, 6, Claud., Rapt. Pros. 1, 285; Stat., Theb. 6. 424.

6) Grimm, Myth.[4] 1, 325, vgl. 2, 927.

7) Vgl. Grimm, Wörterbuch unter Pferdesprache.

8) Strausz, Bulgaren 232.

9) Abeghian, Armenischer Volksglaube 101 f.

10) Bastian, Zeitschr. f. Ethnol. 1, 176.

völkergeschichtlich nachweisbar durch die seelische Sympathie des ersteren mit letzterem zum Ausdruck[1]), die durch die Redegabe vermittelt wird. Wie deshalb der arabische Beduine behauptet: „Es (das Pferd) versteht alles wie ein Sohn Adams, nur dass ihm die Sprache fehlt“[2]), plaudert der nordamerikanische Indianer mit seinem Ross, als ob es Vernunft hätte[3]). Gleich dem Tatos der Ungarn[4]) redet im deutschen Märchen Falada, deren abgeschlagenes Haupt[5]) die Gabe der Prophetie sich bewahrt. Man vergleiche das redende Haupt des Mimir.

Den germanischen Stämmen, die ja die gespensterhaft Umherirrenden ohne Kopf darzustellen pflegten, galt das Haupt als Seelensitz. Auch den Pommern und Esthen[6]) hatte das Pferd weissagende Kraft. Der Sterndeuter Kaiser Friedrichs II., Scotus, führte neben anderen Vorzeichen für den Ausgang eines beabsichtigten Unternehmens als Orakeltier unter anderen das Pferd an. Es mag diese Schrift des gelehrten Scotus aus dem 13. Jahrhundert als der letzte Versuch gelten, den Tierorakeln wissenschaftlichen Anstrich zu geben[7]), die sich aber bis über das Ende des Heidentums hinaus erhalten haben. Eigentümlich ist es, dass beim germanischen und griechischen Pferdeopfer die aus den Eingeweideteilen des Rosses sich ergebenden Omina eine grosse Rolle gespielt haben müssen, während die altindischen Ritualbücher nichts dergleichen kennen, das Bestreben, die Zukunft zu erforschen, vielmehr bei dem vedischen Opfer überhaupt völlig zurücktritt. Die ominöse Zauberkraft des Opfertieres spielt dort gar keine Rolle. — Als divinatorisches Wesen tritt uns das

1) „Das Pferd als vertrauter Gefährte des Menschen wird fast ganz menschlich gefasst; das Heldenpferd spricht, verteidigt seinen Reiter, lacht und weint; ja manchmal hat es fast menschliche Gestalt“: Gubernatis 262, vgl. Anm. 48.

2) bei Brehm, Tierleben[1] 4, 27.

3) Tylor 1, 460.

4) Mannhardt, Zeitschrift für deutsche Mythologie 2, 269; Schwartz, Poetische Naturanschauung 2, 134.

5) Vgl. S. 408, Anm. 9: Die Volkstümlichkeit der Vorstellung von dem Reden der Rosse geht auf das Einheitsbewusstsein von Ross und Reiter zurück, für das sich das Prototyp in Wodan und seinem Sleipnir findet. Ein altes Rätsel fragt: wer sind die zwei, die zum Thing fahren? Drei Augen haben sie zusammen, zehn Füsse und einen Schweif und reisen so über Land? — Die Lösung ist der einäugige Odhin auf dem achtfüssigen Sleipnir, vgl. Jaehns 1, 345. Wotans Ross blickt bei Haddings Entführung hinter dem Mantel hervor: Simrock[6] 241; d. h. in der späteren Sprache des Christentums: der Teufel zeigt plötzlich seinen Pferdefuss. Als Drosselbart, d. h. Pferdebart, ist Wotan halb Mensch, halb Ross. Nach Tiroler Glauben wohnt ein Wildg'fahr (d. h. ein Wesen, das wild dahinfährt) im Rofnerwaldgute bei Naturns unweit Meran. Das hat eine Gestalt, als ob zwei Pferde zusammengewachsen wären, mit nur einem Kopfe und nur einem Schweife, aber an jeder Seite zwei paar Beine: Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols, 54. Hier zeigt sich noch ganz deutlich der alte Sleipnir, dem gegenüber der Reiter vergessen ist. Die eingeborenen Amerikaner ergriffen beim Anblick der ersten Spanier, die ihren Boden betraten, als vor einem vermeintlichen Doppelwesen schleunig die Flucht; Deutsche hippologische Presse 12, 412. — Mimirs und Faladas Haupt vergleicht schon Simrock, Myth.[6], 583.

6) Grimm, Myth.[4] 2, 553, Anm. 2.

7) Michaël Scotus in seiner Physiognomia (c. 56) bei Hopf a. a. O. 31 u. 70.

Pferd namentlich im livländischen Kult entgegen. Die Liven brachten kein Blutopfer (Menschenopfer) dar, ohne dass das heilige Orakelpferd darüber entschieden hätte, ob das Opfer dem Gott angenehm sei oder nicht, und zwar kam es darauf an, ob das Pferd über einen auf die Erde gelegten Spiess mit dem Lebens- oder mit dem Todesfuss schritt[1]). Dem heutigen norwegischen Volksglauben gilt das Pferd durchaus als ein guter Angang[2]). Auch bei den Slaven war die prophetische Gabe des heiligen Rosses hochgeschätzt. Pferdekultus findet sich in allen Haupttempeln der Slaven in Riedegost .... in Arkona und in Stettin bei Pommern[3]), wobei das Überschreiten von Speeren durch die weissagenden Rosse angewendet wurde.

Die Jahreswende übt auf die attributiven Gaben des Rosses nicht nur einen potenzierenden, sondern auch materiell verändernden Einfluss aus. Mit dem Glauben an das jetzt gerade hervorragend entwickelte Vermögen der Prophetie[4]) verbindet sich die Furcht vor diesem Vermögen; denn dem Propheten schreibt man in leicht verständlicher Begriffsübertragung schicksalbestimmenden Einfluss zu. Die in Norwegen herrschende Sitte, jedem einzelnen Stück Vieh am Weihnachtsabend sein Abendfutter mit den Worten zu reichen: „Friss gut, gedeihe gut, heute Abend ist Weihnachtabend“[5]), und der auf den lettischen Teilen der kurischen Nehrung festgehaltene Brauch, am Sylvesterabend den Pferden kurz vor Mitternacht noch einmal Futter zu bringen[6]), sind als Besänftigungsversuche gegenüber der in der Prophetie der Pferde sich verkörpernden Schicksalsmacht aufzufassen. Denn von der Zeit der Zwölften, die ja den im Verlauf des Jahres Verstorbenen ein gespensterhaftes Leben wiedergiebt, erwartet man vor allem die Beantwortung der Frage nach der Dauer der eigenen Existenz in dem kommenden Jahreskreislauf — eine Frage, die bald als berechtigt gilt, bald als das Schicksal herausfordernd verworfen wird. Daher gesellt sich zu dem als solchen hingestellten Glauben, dass man durch Schlafen im Pferdestall, Liegen in der Pferdekrippe[7]), Belauschen der Tiere an dem Stallthor[8]) u. s. w. in jenen Tagen zukünftige Dinge erfahren kann, die abergläubische Warnung vor diesen Handlungen[9]) und ein ganzes Heer von Sagen, das davon erzählt, wie Neugierige mit furchtbaren Ohrfeigen von Geisterhand abgespeist worden seien[8]), oder die Prophezeiung ihres baldigen Todes hätten mitanhören müssen.[10]) So gerät das Ross, dessen frühzeitige Verwendung im Totenkult wir bereits kennen gelernt haben, in den Verdacht, als Verbündeter der Macht des

1) Hopf 37. — 2) Liebrecht, Volkskunde 328. — 3) Hanusch, Die Wissenschaft des slavischen Mythus 315f. — 4) Vgl. z. B. Jaehns 1, 295. Weinhold in der Zeitschrift für Volkskunde 1, 218. — 5) Liebrecht 312. — 6) Eigene Information. — 7) Grimm, Myth.⁴ 2, 932. Jaehns 1, 295. — 8) Privatinformation. — 9) Vgl. Liebrecht 320. — 10) Vernaleken, Alpensagen 342; Mythen 291. Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie 1, 224. Friedreich, Realien S. 734.

Todes aufzutreten. Unzweifelhaft hat die typische Eigenart des Pferdes diesen Glauben befestigen geholfen. „Das Pferd kann sich verwundern, kann stutzen, kann über unbedeutende Dinge wie ein Kind erschrecken . . ."[1]), ohne erklärlichen Grund gerät es häufig in Furcht, wird unbändig, nervös. Wie sollte nicht der Glaube, dass es z. B. die Gabe des zweiten Gesichts besässe[2]), damit unmittelbar als eine Art causaler Erklärung zusammenhängen? Sein Schaudern, seine Nachtschweisse, die unerklärliche Verwirrung seiner Kammhaare — das Alles verlangt eine auf dem Gebiete der Dämonologie liegende Erklärung. Noch ein Faktor von hoher Wichtigkeit kommt hinzu. Erteilte der Animismus dem Rosse die Gabe der namentlich das Todeslos einschliessenden Prophetie, so machte die Vorstellung von dem Entrücktwerden des Verstorbenen durch fremde Mächte eben dieses Ross als schnellstes Tier zum Träger des Entrückungsgedankens. Nirgends sicherer als hier können wir von einem „indogermanischen" Gedanken reden: indische, germanische und slavische Vorstellungen fallen völlig in dem Glauben an diese Funktion des Rosses zusammen. Erkannte man den Toten als entschwunden, so war man eben gezwungen, das flüchtige Ross der heimatlichen Steppe, das ohnehin der natürliche Sitz des Lebendigen gewesen war, als Träger des befreiten Geistes anzunehmen. Eine schöne und überraschende Analogie liegt in der Thatsache, dass den Semiten der Strauss als schnellster Wüstenvogel zugleich Gespensterreittier ist[3]). So wird das Ross zum Todestier *κατ' ἐξοχήν*, und alles, was an ihm unerklärlich erschien, dieser Tendenz untergeordnet. Sein Wiehern und Schnauben scheint den Todesritt des Erkrankten zu verkünden, sein nächtlicher Schweiss beweist, dass der Geist des Erschöpften bereits in ein anderes Land herübergegangen ist, sein Blick prophezeit dem Manne, den er erwählt, dass dieser sich zum langen Ritte rüsten müsse[4]); scheut es, so fürchtet es sich vor den an der Schwelle des Hauses lauernden Todesdämonen oder den Geistern, die am Kirchhofe oder sonst irgendwo Wache halten[5]). Ein mächtiger Hebel zur Befestigung und Variation dieser Ideen liegt in der kulturgeschichtlichen Thatsache, dass man die Leichenwagen mit Pferden bespannte. So wurde der Träger ins bessere Land zum Führer ins Jenseits und deshalb in patriarchalischen Verhältnissen mindestens so unheimlich, wie es für einen gebrechlichen Greis die Bretter sein müssen, die der Schreiner zur Sargherstellung liefert. So verstehen wir es, dass einerseits in Gebirgsgegenden, wo der Stier die Rolle des Pferdes am Leichenwagen übernimmt, zugleich auch mit dessen Attributen, nämlich der Prophetie u. s. w., aus-

1) Brehm, Tierleben[3] 4, 33.
2) Jachns 1, 259, Anm. 1.
3) Wellhausen, Reste[2] 152.
4) Nach ostpreussischem Aberglauben stirbt derjenige, den das Pferd am Leichenwagen auffällig ansieht.
5) Allgemein-deutscher Glaube, doch siehe auch Schulenburg, Wendische Sagen 139f.

gestattet wird[1]), und dass andererseits, z. B. auf der kurischen Nehrung, wo des tiefen Sandes wegen der Sarg zum Kirchhof getragen wird, die abergläubische Furcht vor dem Pferde selten anzutreffen und in den vorkommenden Ausnahmefällen meist auf Entlehnung zurückzuführen ist. Dagegen zeigt sich diese Scheu vor dem Tiere auf dem benachbarten ostpreussischen Festlande noch in vielen Gebilden, am deutlichsten aber in den nordgermanischen Ländern. Träumt man dort von Pferden, so bedeutet es etwas Schlimmes[2]). Wenn das Pferd sich schüttelt oder noch das Geschirr am Leibe hat, so stirbt ein Mensch[3]). Soll das Pferd zur Stadt gehen, um Medikamente zu holen, und will nicht von der Stelle, so wird nach slovakischem Aberglauben der Kranke sterben; denn das Ross „wittert den Tod"[4]). Wenn ein Pferd beim Leichenzuge gähnt, wird bald jemand aus der Familie sterben, meinen die Südslaven. Ein südslavischer Bauer sagte: „Das Pferd reisst den Rachen auf, als wollte es eine Seele verschlingen"[5]). Es ist zu erwägen, dass den Slaven die Seele mit dem Lufthauch identisch ist. — In allen diesen Fällen handelt es sich im Sinne des heutigen Volksglaubens wohl um unbewusste Prophetie. Dass diese aus der Form bewusster Weissagung hervorgegangen ist, lehren die angedeuteten Beispiele der Verkündigungen des Xanthos und Balios, der Hengste des Achill, und des Rosses Sigurds, des Grani, an Gudrun.

Das Pferd bleibt da, wo es in den Dienst eines bestimmten Religionssystems und seiner Lehren tritt, seiner alten Aufgabe treu. Galt der Tod als eine entrückende Macht und das Pferd als Träger des Entrückungs-Gedankens, so wurden eben beide mit einander identifiziert und so der Tod zum Pferde gemacht. Diese Lehre wurde wieder empirisch wirksam, indem man einzelnen Rossen, namentlich solchen, die sich durch ihre Farbe auszeichneten, die gedachte Funktion der Entrückung zuschrieb[6]). Nach altgermanischer Auffassung reitet der Tod zu Pferde. Der Hel und ihrem Boten wird gleich anderen Göttern ein Pferd zugestanden haben[7]). Die nordische Sitte, der Hellja auf Kirchhöfen ein lebendiges Pferd ein-

1) Vgl. Zeitschr. f. Volkskunde 10, 50. In der Schweiz glaubt man, dass, wenn die Rinder bei der Tränke den Kopf starr emporrecken, sie über des Herrn baldigen Tod trauern. Ein Bauer, der sich Weihnachts um Mitternacht in den Futterbarren legte, vernahm, dass die beiden Stiere sich besprachen, wie bald sie ihn zu Grabe führen müssten und starb im Schreck darüber: Hopf 77.

2) Norwegischer Aberglaube bei Liebrecht, Volkskunde 327.

3) Liebrecht 326. — Ähnliche Züge teilt z. B. Strackerjan in seinen oldenburgischen Sagen mit: „wenn das Pferd seine Nüstern aufbläht, die Mähne sträubt, den Kopf hin- und herwirft, die Ohren spitzt, schnaubt und wiehert, dann sieht es den zukünftigen Leichenzug." Vgl. Jaehns 1, 403.

4) Ethnol. Mitteil. aus Ungarn 5, 30.

5) Zeitschr. f. Volkskunde 1, 180.

6) Ich verweise hier auf den citierten Aufsatz über die volkstümliche Bedeutung der weissen Farbe.

7) Grimm, Myth.[4] 2, 704, vgl. ebenda 1, 261.

zugraben, ehe dieselben ihrem Dienste übergeben wurden[1]), wird, zumal wenn man sich des Aberglaubens erinnert, dass auf den Friedhöfen immer der jüngst Verstorbene Wache halten muss, als ein naiver Versuch verständlich, den Toten durch das Ross der Todesgöttin schnell und sicher in die Unterwelt gelangen zu lassen. Dass die Todesgöttin ihrem Ross gegenüber funktionell ganz zurücktritt, lehrt die Thatsache, dass die Besänftigungsversuche dem Tiere, nicht ihrer Reiterin gelten, dass man dem Tode im Sprichwort Hafer anbietet, und die alten Skandinavier von der Hel, die in Pestzeiten auf einem dreibeinigen Pferde reitet, sich durch eine gleiche Gabe thatsächlich loszukaufen versuchten[2]). Neugriechische Lieder stellen den Fährmann der Toten, Charon, zu Pferde dar. Die Ungarn nennen die Totenbahre St. Michaëls-Pferd. In der Schweiz und anderswo gilt es als eine Todes-Ankündigung, wenn am Fenster eines Schwerkranken des Abends ein Ross von der Strasse her sichtbar wird[3]). Mit dem Beherrscher der Seelen, dem Hades der altgriechischen Mythe, wurde sein Ross eng verbunden[4]). Homer nennt ihn *κλυτόπωλος*, bei welchem Beiwort sich ihn der Dichter auf raschem Gespann dahinfahrend denkt[5]).

Von der Erscheinung des Todes ist die des Teufels nicht zu trennen. Die mythische Figur des Todes war dem priesterlichen Fanatismus eben teuflisch. So wird der alte Todesritt zum Höllenritt, das Ross zum Teufelstier[6]). Die Pferde stehen im Jenseits nach der Auffassung der Oberpfalz bei den in der Hölle Befindlichen. Sie sind weiss[7]). Italienische und Südtiroler Sagen kennen in der charakteristischen Gestalt des Orco, d. h. Orcus, des pferdegestaltigen Teufels, eine ähnliche Darstellung des Todes. Der Orco erscheint als ein weidendes Pferd in der Nähe der Strasse und nähert sich schmeichelnd dem Vorübergehenden. Aber wehe dem, der es wagt, den schmucken Gaul zu besteigen! Denn kaum fühlt derselbe die gesuchte Last auf seinem Rücken, so verlängern sich seine Beine immer höher und höher, sodass der erschreckte Reiter aus schwindelnder Höhe

1) Furtwängler, Idee des Todes 37, Anm. 12. Grimm, Myth.[4] 2, 956, vgl. ebenda 704.

2) z. B. Perger, Pflanzensagen 115. Man füttert den Wind: Grundriss f. german. Philol.[2] 3, 334. Der Norddeutsche lässt die letzten Halme für Wotan sein Pferd. Ebenso lässt der Schwede die letzten Halme für Odens Pferde. In Mecklenburg rief man: Wode, Wode hole dinem Rosse nu Foder: Grundr. f. germ. Philol. 3, 338.

3) Gubernatis, Die Tiere 226, Anm. 4.

4) In der Sammlung Sabouroff 1, 25; vgl. Gubernatis, Die Tiere 226, Anm. 4.

5) Buchholz, Homerische Realien 3, 1, 334. Seine ebenda 343f. geäusserte Ansicht, dass das Epitheton *κλυτόπωλος* sich lediglich auf den Raub der Persephone beziehe, ist zweifellos falsch.

6) Nach ungarischer Überlieferung ist das Pferd aus dem Teufel entstanden, der von Gott verflucht wurde, den Pflug zu ziehen. Deshalb darf man dem Pferde nicht recht trauen: Strausz, Bulgaren 80ff. Im deutschen Volksglauben erscheint der Teufel als Pferd in den Sagen von Zeno, vom Bruder Rausch und in Legenden: Grimm, Myth[4] 2, 831.

7) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, 211.

kaum mehr den Erdboden unter sich sieht, und dann geht es fort .... in die grauseste Wildnis, bis endlich der Unglückliche aus seiner Luftregion niederstürzt und sich glücklich schätzen muss, wenn er, an Füssen und Händen erbärmlich zerzaust, sich aus dem Dorngebüsche herauswinden kann. Im übrigen stinkt er wie der Teufel, und man darf auf sein Rufen nicht antworten[1]). Die Motive des nur scheinbar gefährlichen Luftrittes, des Gestanks der Erscheinung und des Verbots, ihr durch Anrufen lästig zu fallen[2]), sind freilich Züge, die von der Natur des nordischen, wilden Jägers entlehnt sind, der pferdegestaltige Teufel aber ist, wie der Name sagt, italisches Eigentum. Hierher gehört auch die Sage von dem am Hochleger in der Hinterdux hausenden Berggeist. Er ist ein unnahbares, entsetzliches Ross, welches, dem Orco gleich, Pestgeruch und Grabesduft aushaucht. Es ist vielen Schützen und Gemsjägern bereits verderblich gewesen. Es springt, wenn es jemanden angegriffen hat, wieder nach der Gletscherwand zurück, von der es gekommen ist[3]).

Hatten wir im Vorausgegangenen den Strauss als Träger des semitischen Entrückungsgedankens dem indogermanischen Ross gegenübergestellt, so wollen wir jetzt dasselbe Tier als Mitglied eines dämonologischen Systems mit dem inzwischen ebenfalls zum Teufel gewordenen Pferde vergleichen. Der Strauss ist eines der wichtigsten Inkarnationen oder Reittiere der Ghul[4]), die Ghul entführt oft einzelne Personen, namentlich in die Wüste[5]). Wenn jemand spurlos verschwindet, so sind die Ǧinn daran Schuld. Eine Ghul raubte das Söhnchen des Abu Usaid, indem dieselbe sich als seine Wärterin ausgab; der berühmte Sinân b. Abi Haritha wurde als steinalter Mann von den Ǧinn entführt und in ihr Land gebracht; von Qaisaba b. Kulthum al Sakûni glaubten seine Leute dasselbe, er wurde freilich in Wahrheit von einem feindlichen Stamm gefangen gehalten. Dass die entsprechenden indogermanischen Sagen das entrückende Ross unmittelbar zu einem Todesgenius stempeln, geht am besten abermals aus dessen Farbe hervor. Wo feurige Hengste Prinzessinnen auf ihren Rücken laden und zu schwarzen Burgen u. s. w. tragen, Kranke oder dem Teufel Gelobte dämonische Rosse besteigen und sich von ihnen entführen lassen, da sind diese Tiere gewöhnlich schwarz, d. h. sie tragen die Schattenfarbe des Höllenreiches an sich. Erinnert sei noch daran,

1) Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols 57f.

2) Dieses so häufig in der Sagenlitteratur vorkommende Motiv ist höchst interessant. Es handelt sich bei der Erscheinung des wilden Jägers, der dem auf sein Rufen Antwortenden eine nach Schwefel riechende Pferdekeule herabwirft, zweifellos um das Niederschlendern des Blitzes als Strafe für die Störung der Donnersprache des Gewittergottes. In Ostpreussen ist es noch heute verboten, bei dem Gewitter zu reden, sonst schlägt es ein.

3) Alpenburg a. a. O. 210.

4) Wellhausen, Reste 152.

5) Ebenda 155.

dass ein kohlschwarzer Rappe den Ditrich von Bern abholt[1]) und gleichgeartete Pferde Verdammte zur Hölle befördern. In der hundertfach variierten Leonoren-Sage sitzt statt des Todes ein Toter auf dem Ross[2]). Besonders zu untersuchen wäre eine ganze Gruppe von Sagen, in denen einzelne Renner, sei es als Jagdtiere, sei es als Reittiere, ihre Verfolger oder Herren zu düsteren Burgen, zu Dickichten, namentlich aber in Berghöhlen tragen. Die Sagen Firdosis von den Abenteuern Rustems auf seinem Zug zur Entsetzung des Kai Ka'ūs mögen muslimische Vorlagen haben. Zu beachten aber sind ähnliche Züge in dem Sagenschatz der 1001 Nacht. Armenien und Südrussland kennen Entsprechendes[3]).

Nach armenischem Glauben entrücken Devs auf Pferden öfter zeitweise oder für immer männliche Personen. Der König Ardavast soll von seinem Leibross entrückt worden sein und auf dem Berge Ararat von Devs angeschmiedet gehalten werden. Die ihn begleitenden bei ihm wachenden Hunde lecken jährlich seine Ketten dünn, so dass von ihm in jeder Osterzeit eine Zerstörung der Erde zu erwarten ist. Um dies zu verhindern, schlagen die armenischen Schmiede am Karfreitag mit dem Hammer dreimal auf den Amboss und verstärken so die Ketten[4]). — Scheinentrückungen durch Rosse, wie sie der armenische (s. o.), südtiroler (s. o.) und deutsche Aberglauben kennen, haben einst sicherlich eine grosse Rolle gespielt. Sie müssen mit der Sturmnatur des wilden Jägers zusammenhängen. Unter den von mir auf der kurischen Nehrung gesammelten Erzählungen findet sich manche Einzelheit, die von der Entrückung einzelner Gegenstände (Beile u. s. w.) und Pflanzen (Bäume) durch den im „Kriesel“ d. h. Kreisel, der Windhose verborgenen Teufel berichtet. Der Windteufel der Nehrung ist eine ausschliesslich in dem genannten Naturphänomen sich manifestierende Gottheit, es ist nicht im entferntesten daran zu denken, dass

1) Zeitschr. f. Ethnol. 17, 137. Grimm, Myth.[4] 2, 831.

2) Grimm ebda. Mecklenburgische Fassung: Bartsch, Mecklenburgische Sagen 1, 142. Slavische Fassung: Zeitschr. f. Volkskunde 9, 217 (mit sehr ausführlicher Litteraturangabe); Schulenburg, Wendische Sagen 138. [Erich Schmidt, Charakteristiken[2] 1, 189.]

3) Herr Studiosus Thopdschian teilte mir gütigst folgendes mit: Ihm sei aus seiner armenischen Heimat eine dem Ardavast-Mythus sehr ähnliche Sage bekannt. Hier wie dort vollbringt das Pferd eine Strafe in Vollziehung des väterlichen Fluches: es entführt mit sich den Reiter in die Wohnung der Geisterwesen, die gewöhnlich in einem Berge liegt. Während indes in der Ardavastsage das Ross seinen Herrn eigenmächtig dorthin trägt, gilt in dem Mher-Mythus ein Rabe als das geleitende Wesen. Mher verfolgt diesen auf der Jagd und wird so zu einer Grotte geführt, die ihn samt seinem Tiere gefangen hält. — In Südrussland ist eine Sage von dem Helden Marko Karelewitsch bekannt. Derselbe ist nach einem grossen Kampfe von Gott in eine Grotte gesperrt. Er hat sein Schwert in die einen Felsen umkleidende Erde gestossen und schläft. Sein Ross frisst inzwischen von dem auf dem Felsen wachsenden Grase. So kommt das Schwert immer mehr und mehr zum Vorschein. Wenn es ganz herausgekommen ist, so tritt der Held wieder an das Licht der Sonne.

4) Auch diese Mitteilungen verdanke ich Herrn Thopdschian. Die sich in einen Berg verlierende wilde Jagd des noch mit seinen Hunden ausgestatteten Todesgottes taucht hier zu deutlich auf, als dass man auf sie besonders hinzuweisen brauchte.

wir es hier etwa mit einem abstrakten „seelenraubenden“ Dämon oder der Personifikation der „Gewitterwolke“ zu thun haben, die als Mixtum compositum von Feuer, Wasser, Licht und Finsternis der altmythologischen Schule überhaupt sehr bequem war und thatsächlich ja auch alle denkbaren Deutungen zulässt, wie man einen Fausthandschuh bekanntlich auf jede Hand zwängen kann. Mit solchen speciellen Sturmdämonen muss das ganze Heer der Sagen es zu thun haben, die von Pferden berichten, deren Reiter plötzlich in die Luft gehoben, weite Strecken getragen, dann aber, ohne erheblichen Schaden zu nehmen, von dem Rücken des Tieres abgeschleudert wurden[1]). In dem letztgenannten Zug findet sich das Moment der alten Gutmütigkeit der Heidengötter wieder. Allerdings spielt auch die spätere Teufelsauffassung, nach der der Feind Gottes nicht ernstlich, sondern nur durch Phantasmagorien zu schaden im stande ist, mit hinein. Zugleich finden sich die alten, noch zu erwähnenden hallucinatorischen Teufels- und Gespensterritte hier bereits angedeutet.

Die Darstellung des Teufels in Pferdegestalt hat noch eine zweite, sehr tiefgehende und weitreichende Wurzel. Zu den sichersten Zeugen dieser allgemein-indogermanischen Mythenbildung gehört die Theriomorphisierung des Blitzes in Rossesform[2]). Loki nimmt in der nordischen Mythe Rossesgestalt an und zeugt in solcher[3]) — ein strikter Beweis für die Ursprünglichkeit der tierischen Figur. Der zum Hausgeist gewordene ebenfalls nordische Niss kann sich wie Loki in Pferdegestalt verwandeln[4]). Der Teufel der deutschen Sage zeigt gerade in seiner Eigenschaft als Gewitter- und Blitzgottheit (den Pferdefuss u. s. w. auf Dächer herabschleudernd) Rossesgestalt[5]) oder Rossesteile; Blitze werden durch Schimmel angezogen. Der Teufel hat die Fähigkeit behalten, sich nach Belieben in einen Rappen verwandeln zu können[6]). Pferde, welche an den Vorderfüssen keine Narben haben, sind Teufel[7]). Ja die vom Teufel begünstigten Personen haben immer die besten Pferde[8]) und benutzen sie nach Belieben. Hier sind Pferd und Mantel — auch der letztere trägt seinen Inhaber ja bekanntlich durch die Lüfte — alte, verschiedenen Gottheiten beigegebene Wunschdinge, deren Ruhm selbst der heutigen Sage bekannt ist. Die Tiroler erzählen[9]), dass einst in der Nähe der Sardatscher Kapelle in jeder Nacht ein gesatteltes Pferd gestanden habe; es wurde dazu benutzt, mit Blitzesgeschwindigkeit zu den entferntesten Teilen der Alpen zu reiten, um sich dort bei einem Mädchen aufzuhalten und nachher ebenso geschwind wieder zurück zu sein. Wer diesen Ritt machte,

1) Vgl. z. B. Zeitschr. f. Volkskunde 7, 132.

2) Hier hoffe ich ein namentlich unter Heranziehung der vedischen Mythologie erarbeitetes Beweismaterial alsbald veröffentlichen zu können.

3) Bekanntlich entspringt Sleipnir aus der Vereinigung von Loki mit Svaditföri.

4) Zeitschr. f. Volkskunde 8, 264. — 5) Simrock, Deutsche Mythologie[6] 480. — 6) Weinhold in der Zeitschr. f. Volkskunde 1, 215. — 7) Ebenda 218. — 8) Bartsch, Volkssagen aus Mecklenburg 1, 130. — 9) Alpenburg 211.

verlor aber seine Seele. Es handelt sich also wieder um den Seelen entführenden Teufel. Zweifellos ist es uns nicht mehr möglich, diese oder jene Sage auf dieses oder jenes Grundsubstrat der in ihm vorkommenden Teufelserscheinung zurückzuführen, also etwa behaupten zu können, dass wir es das eine Mal mit dem menschenraubenden Gewitter-, das andere Mal mit einem Windgott zu thun haben. Die Zuteilung zu dieser oder jener altmythischen Persönlichkeit hat vielmehr nur ganz beschränkten hypothetischen Wert.

(Fortsetzung folgt.)

Der böse Blick in nordischer Überlieferung.

Von H. F. Feilberg.

(Schluss von S. 304—330.)

1. Beilage (Das Gänsegehen).

(Zu S. 312.)

Alle Gänse des Dorfes grasten auf der Gemeinwiese den ganzen Sommer hindurch und nach der Ernte auf den abgemähten Kornfeldern. Damit jede Familie die ihrigen unterscheiden könnte, hatten die verschiedenen Gehöfte jedes ein Kennzeichen, das eine einen Kerb in dem rechten, das andere in dem linken Fusse der Gänse u. s. w. Wenn die Herbstweide vorüber war und die Gänse eingesetzt werden sollten, versammelten sich am bestimmten Tage alle verheirateten Frauen im Dorfe und gingen von Haus zu Haus, von einem Gehöfte zum anderen, untersuchten alle Gänse und trugen Sorge, dass jedes Gehöft genau die seinen empfing, welcher Umgang Gänsegehen genannt wurde. Hast du, lieber Leser, je erfahren, welchen Lärm eine Gänseherde, wenn man unter sie tritt, hervorbringen kann, und hast du je erlebt, wie gewaltig einige Dutzend Weiber toben können, so wirst du dir vorstellen können, zu welchem Geräusch ein solches Gänsegehen Veranlassung gab. Nach dem Umgange, wobei keiner Mannsperson, den Dorfvorsteher ausgenommen, Zutritt verstattet wurde, hatten die Frauen abends eine lustige Zeche, wozu jede Bier und Branntwein mit sich brachte, die unter lautem Reden und Lachen ausgetrunken wurden, indem der Lärm im Verhältnis zu dem Schwinden des Branntweins in der Flasche stieg. Später kamen die Männer, um ihren Frauen bei der Verzehrung der Gaben Gottes Hilfe zu leisten, was sie mit Vergnügen unter dem lauten Gespräche der Frauen thaten. „Wisst Ihr, Schwestern“, sprach eine Frau, „diese Nacht besuchte

ein Dieb unsere Speisekammer. Er stieg durchs Fenster und setzte die Füsse in meinen Sauermilch-Kübel. Als mein Alter das Platschen hörte, rief er: „Wer da?" sprang aus seinem Bette, und glaubt Ihr mir, der Dieb machte sich geschwind aus dem Staube. Wir zündeten Licht an, und als wir hinkamen, fanden wir seine hölzernen Schuhe in der sauren Milch. Aber, Gottlob, der Kübel war gerettet. Natürlich war etwas umhergespritzt, das hatte aber nichts zu sagen." — „Ja, glücklich bist Du, Schwester; Du verlorst Deine Sauermilch nicht." So unbedeutend auch die Geschichte ist, ist sie doch charakteristisch und beweist, wie vorurteilsfrei die Mägen der Bauern damals waren.

Aus Anlass dieses Gänsegehens geschah auch anderes; es war, in vergangenen Jahren wenigstens, Sitte, dass alle unverheirateten **Mädchen** des Dorfes gemustert wurden. Wie es damit herging, kann man aus der folgenden Gerichtsverhandlung ersehen.

Auszug aus den Protokollen des Hardesgerichts zu Andershöf (Schonen) Anno 1704.

Das Dienstmädchen Hanna Larsdotter in Andershöf hat alle Männer des Dorfes nebst ihren Frauen in einer schriftlichen Beschwerde vor das Gericht geladen.

Sie beklagt sich darüber, dass die Genannten durch die Hebamme sie haben untersuchen und melken lassen; dass sie ihr zu Schaden und Schimpf zu ihrem Brotherrn gegangen seien, dass sie in der Abwesenheit ihres Brotherrn von ihnen mit Gewalt weggeführt worden und ihr die Hände gehalten und Unehre in der Anwesenheit der Predigerfrau angethan wäre, indem sie ihr ein Tuch wie den Huren um den Kopf gebunden hätten. . . . .

Der Dorfälteste, der mit einem Teil der Bauerfrauen da war, bezeugte, dass die Frauen, wenn sie wie gewöhnlich das Gänsegehen verrichtet hätten, bei ihm „Gänsezeche" (Gåsegille) hielten und alle Dienstmädchen, wie immer geschehe, vorforderten, um zu sehen, ob einer etwas fehle. Hanna aber hielt sich zurück, weshalb sie des Dorfvorstehers Dienstmädchen zu ihr schickten; sie wollte aber nicht kommen; da gingen sie etliche der Bauerfrauen suchen. Als sie endlich erschien, waren die Dorfmädchen alle im Hause versammelt, worauf die Frauen bald das eine, bald das andere Mädchen anfassten und ihre Brüste untersuchten. Da die Reihe an Hanna gekommen war, schien es ihnen, als ob sie nicht wie die anderen wäre, weshalb sie von ihnen für verdächtig gehalten und ihr gesagt wurde, sie solle ein Tuch um ihren Kopf binden; sie habe aber gemeint, das sei nicht notwendig, wogegen P. Franzens Frau gesagt habe: „Du musst es thun; denn du wirst ja sonst mir, meinen Kindern, meinem Vieh zum Schaden barhaupt gehen", worauf Hanna antwortete: „Du hast glücklicherweise nur wenige Kühe." — „Es geht dich nichts an, ob und

was ich habe; du hast verdient, mit dem Tuche auf der Strasse zu gehen." — „Meinetwegen kann ich ein Tuch um den Kopf nehmen und weder dir noch anderen zum Verdruss ausgehen." Darauf antwortete der Dorfvorsteher: „Jetzt sprichst du die Wahrheit." Nun aber forderte die Predigerfrau, dass Hanna zu ihr kommen solle, weswegen sie der Dorfvorsteher mit seiner Frau suchte; sie hatte sich aber auf dem Boden verborgen, wo der Vorsteher sie auch entdeckte und sie bat, zur Predigerfrau herunterzugehen, was sie anfänglich ausschlug; doch ging sie zuletzt. Als sie anlangte, redete die Predigerfrau sie an; sie untersuchten wieder ihre Brüste, die nach ihrer Meinung nicht waren, wie sie hätten sein sollen; sie wollten ihr darum ein Tuch umbinden; sie wollte es aber nicht erlauben und sagte, hätte sie es verdient, wolle sie ein Tuch selbst umbinden, womit sie schieden. Die Hebamme sagte aus, ihr sei nicht erlaubt, ihre Brüste anzurühren um deswillen, dessen sie verdächtigt wäre; dies alles sei aber aus alter Gewohnheit anlässlich des Gänsegehens geschehen.

Ihr Anwalt replizierte, dass dies eine widerrechtliche Sitte sei, der Hanna sei eine Ehrenbeleidigung zugefügt.

Der Vorsteher und die Gerichtsmänner sagten aus, dass es allgemeine Sitte in den Dörfern sei, dass die Frauen, wenn sie das Gänsegehen hielten, zugleich die Brüste der Dienstmädchen besichtigten, weil sie ohne allen Grund wähnten, wenn irgend ein Mädchen, das sich nicht richtig gehalten, barhaupt mit geflochtenem Haare umherginge, so würden schwangere Weiber, ihre Leibesfrucht und ihr Vieh dadurch Schaden leiden und mit besonderer Krankheit behaftet werden.

Als gefragt wurde, ob sie etwas Ungebührliches von Hanna wüssten, antworteten die Zeugen nein; sie hätten Hanna nur wegen ihrer Weigerung, ihre Brüste vorzuzeigen, für verdächtig gehalten.

Der Spruch des Gerichts lautete, dass die verklagten Frauen 3 Thaler Brüche und an Hanna als Ersatz für den erlittenen Schimpf 8 Thaler Silber zu entrichten hätten.

Der ganze Bericht ist zu finden bei Nicolovius (N. Lovén), Folklifvet i Skytts Härad (Skåne 1868) S. 52f.

2. Beilage.

(Zu S. 315.)

In der mittelalterlichen Litteratur kommen nicht selten Erzählungen vor, wonach irgend ein Kämpfer die Kunst versteht, das Schwert seines Gegners stumpf zu machen. Ich führe einige Beispiele aus der nordischen Litteratur, aus den Sagas, Saxo und Volksliedern an. Öfter wird hier bestimmt gesagt, dass der Berserk oder Wiking das Schwert seines Gegners ansieht; der böse Blick muss also auch hier wirksam gewesen sein.

Gunlaug Ormstunge (Schlangenzunge) hatte einem Wiking Thorgrim Geld geliehen, das dieser aber später nicht zurückzahlen wollte; er wurde

deshalb von Gunlaug zum Zweikampf gefordert. Dieser erzählte es dem König, welcher sagte: „Das wird nicht gut gehen, dieser Mann macht alle Schwerter stumpf; du sollst deshalb meinem Rate folgen: Mit dem Schwerte, das ich dir gebe, sollst du kämpfen; dasjenige, das du sonst gebrauchst, kannst du ihm zeigen.“ Als der Kampf angehen sollte, fragte Thorgrim nach dem Schwerte. Gunlaug zeigte ihm das eigne, das er aus der Scheide zog; das, welches ihm der König geschenkt hatte, hing an einer Schlinge an seinem Arme. „Das ist nur klein!“ sprach der Wiking, da er es angesehen hatte, „eine solche Waffe fürchte ich nicht.“ Damit hieb er auf Gunlaug los; dieser ergriff aber das ihm vom König geschenkte Schwert und schlug Thorgrim die Todeswunde.[1])

Bei Saxo liest man eine ganze Reihe solcher Erzählungen. Grim tritt Halfdan entgegen. Dieser ahnte, dass sein Schwert von dem Blicke seines Gegners stumpf gemacht worden sei; darum warf er es auf den Boden und zog ein anderes hervor. Es heisst, er wusste, dass jenes Schwert „ad hostilem obrignisse conspectum“ (Müllers Saxo, S. 328 unten). Der Wiking, Visin, „omnem telorum aciem ad hebetudinis habitum solo conspectu redigere solebat“, weshalb Starkad sein Schwert in einem Fell[2]) verbirgt, damit es von dem Blicke Visins nicht Schaden leide (Saxo, S. 280, 16). — In Sörla þáttr k. 9 (Fornald. N. I, 1829, S. 406) rät Hedinn Ivar, Högne von hinten anzufallen; denn kein Mensch könne ihm von vorn nahetreten und ihn töten; er habe nämlich den œgishjálmr[3]) in den Augen. Fritzner übersetzt dies: einen Schrecken einjagenden Helm; Grimm (Mythol.[2], S. 217) sagt: „Oe- í augum bezeichnet jenen fürchterlichen, scharfen Blick der Augen, den andere nicht aushalten. Der bekannte Schlangenblick, ormr í auga, war etwas Ähnliches;“ vgl. III,[4] 82. — In Sturlaugs Saga Starfsama Kap. 9 sagt das Weib zu Sturlaug: „Mit diesem Schwerte musst du mit Kol kämpfen; hüte dich aber, ihm das Schwert zu zeigen, sollte er dich auch bitten!“ Und später (Kap. 10), als der Kampf angehen sollte, sprach Kol: „Sturlaug, zeige mir dein Schwert!“ Das that er. Kol starrte die Schneide scharf an und sagte: „Mit diesem Schwerte wirst du nicht siegen; geh lieber nach Hause!“ Als der Kampf anfing, warf Sturlaug das Schwert, das er Kol gezeigt hatte, weg und ergriff unter seinem Zeugstücke[4]) den Vefreyunaut. Kol fragte: „Woher hast du V.? Hätte ich gewusst, dass du V. hättest, wäre ich nicht mit dir in Zweikampf gegangen.“[5])

Noch führe ich Svarfdoela an.[6]) „Dieses Schwert“, sprach der Jarl,

1) Gunlaug Ormstunges Saga Kap. 7, in Petersens Übersetzung Isländernes Färd. II, 20 (1840) benutzt.

2) Saxo S. 356, 23: „obducto panniculis ferro.“

3) Vgl. Flateyjarbók I, 282. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 88.

4) Weinhold, Altnordisches Leben, S. 299.

5) Fornald. N. III, 606. 608.

6) Islendínga Sögur (1830) II, 133.

„will Molde verwunden; er macht aber jede Waffe, die er ansieht, stumpf: darum musst du Sorge tragen, dass er es nicht sehe, ehe du damit auf ihn loshaust.“

Beispiele, in denen das Ansehen oder die Augen des Gegners nicht genannt werden, sind mir aus Saxo bekannt: „hostile ferrum carminibus obtundere solitum“ (Saxo S. 179, 28); „peritus hebetandi carminibus ferri“ (Saxo S. 323, 11).

Aus den Volksliedern kann angeführt werden:

41. Ind kom kongens moder,
gammel oc graa som gred (?);
det vil ieg for sandigen sige:
her yppis fuld underlig leeg.

42. Thet vaar Hueting Heffridssøn,
hand hende met suerdet hotte:
kos hun sønder hans gode suerd,
det brast i tre stycke.[1])

Das heisst: „Ein trat die Mutter des Königs, alt und grau wie —?—. Das sage ich in der Wahrheit: hier steht ein sonderbarer Kampf. Es war Hvitting Herfredssön, mit dem Schwerte er ihr drohte; sie zerbrach durch ihren Zauber sein Schwert in drei Stücke.“ Doch ist zu bemerken, dass „kyse“ gewöhnlich „erschrecken, einschüchtern“ bedeutet, und man könnte mutmassen, dass es durch ihren Blick geschah. Prof. S. Bugge hat in seiner Ausgabe der Völsunga Saga (Christiania 1865) S. 195: „Kjósa mœdr frá mögum“ verdolmetscht: „durch zauberkräftige Wünsche („Galder“) Mütter von Söhnen entbinden“.

Ferner Grundtvig, DgF. 1, 161, No. 11 A: „Orm Ungersvend og Bermer-Rise“, Str. 37 f.:

Och dyt daa suarede den haffue-konne,
wyd haffssens bunde hund sad:
„Hør du, Worem hind unge suenn,
dit suerd dit er forgiort.

Hør du, Worem hind unge suenn,
dit suerd dit er forgiort:
du kast hinde III gange affuidit om hoffuit,
saa stik du oddenn y iord!“

Zu deutsch: „Es sprach dann das Meerweib, am Boden des Meeres es sass: „Merke, du junger Recke Orm, dein Schwert ist verzaubert! Schwing es dreimal um deinen Kopf und stecke seine Spitze in den Boden!“

In der Ballade „Ravengaard og Memering“ (Grundtvig, DgF. 1, 205, No. 13) verspricht Mimmering, gegen Ravengaard zu kämpfen, wenn er das Schwert Adelring erhalte. Als dies geschehen ist und der Zweikampf angehen soll, fordert Ravengaard (Str. 25): „Du sollst mir schwören, dass du vom Schwerte Adelring nichts weisst.“ — „So wahr mir Gott helfe, ich weiss nur seinen Griff über der Erde,“ ist Mimmerings Antwort. Die Form dieses Schwurs erklärt sich daraus, dass beide Kämpen zwei Schwerter, das eine bis an den Griff in die Erde gesteckt, haben. Als der Kampf anhebt, beugt sich jeder zur Erde und ergreift das hineingesteckte Schwert. — Eine ganz ähnliche Episode finden wir in der

1) Grundtvig, Danmarks gamle Folkeviser 1, 126 (No. 8: „Kong Diderik i Birtingsland“, Str. 41 f.).

Wilkina-Saga.[1]) König Dietrich hat von Vidga das Schwert Mimung vor dem Kampfe mit Sigurd Svend erhalten. Am Tage darnach schwört der König, nach der Aufforderung Sigurds: „So wahr helfe mir Gott, als ich nicht weiss, dass Mimungs Spitze über der Erde sei oder sein Griff in jemandes Hand." Er hatte das Schwert hinter sich in die Erde gestossen und stützte seinen Rücken an den Griff. — In den beiden letzten Erzählungen erscheint das Verbergen der Schwertspitze unter die Erde nicht als ein Mittel, um sich gegen Bezauberung zu wehren, sondern nur als eine Kampflist, um den Sieg zu erhalten.

Ein sehr zahmes Beispiel des Stumpfmachens durch den Blick bietet folgende Erzählung[2]): „Ich lernte das Holzschuhmachen in Bratbjerg, Han Harde (D.). Dort war eine Nachbarfrau, deren Mutter der Hexerei beschuldigt wurde. „Es scheint mir", sagte ich einst zum Meister, „dass die Frau dort einem so scharf anstarrt." — „Ja," sprach der Meister, „sie vermag es so zu machen, dass dein Nabenbohrer nicht schneiden kann." — Das ist der letzte Rest, den ich von dem mittelalterlichen Glauben an die zauberische Macht des Auges, ein Schwert stumpf zu machen, angetroffen. An Kundigere möchte ich die Frage richten, ob nicht die Formen der Helmkämme, Drachen, Vögel und anderes, dann und wann wenigstens, die Bedeutung, gegen den bösen Blick zu schützen, gehabt haben können.

3. Beilage.

(Zu S. 315.)

Eine Reihe von Beispielen kann angezogen werden, in denen man sich, meist Weibern gegenüber, vor dem Zauber des bösen Blickes schützt, indem man einen Balg über den Kopf dessen, der verdächtig ist, zieht. Es wird nicht bestimmt gesagt, dass man sich vor den Augen einer solchen Person fürchtet, aber die Analogie erlaubt doch wohl im Hinblick auf entsprechende Erzählungen jenen Schluss.

Eyrbyggja Saga, Kap. 20: Geirridr warf den Mantel von sich und ging zu Katla, ergriff einen Seehundsbalg, den sie mitgebracht hatte, und zog ihn über Katlas Kopf. Hierauf wurde Katla gesteinigt. — Rolf Krakes Saga, Kap. 30: Bödvar zog den ledernen Sack über den Kopf der Königin Hvit, schnürte ihn um ihren Hals zusammen und schlug sie tot. — Grim Lodinkins Saga, Kap. 3: Grim liess Grimhild ergreifen und ihr einen Balg über den Kopf ziehen, wonach sie zu Tode gesteinigt wurde.

In Arnasons Isländischen Märchen habe ich denselben Zug angetroffen. II, 420: Ein Balg wurde über den Kopf der Königin gezogen, und so ertränkte man sie. — II, 431: Dem bösen Weibe wird ein Balg über den Kopf gezogen, und sie wird gesteinigt. — II, 442: Ganz ebenso, nur mit dem Unterschiede, dass sie verbrannt wird.

1) Rafns Übersetzung, Kap. 200.

2) Kristensen, Sagn VII, 213, 738.

Um Männer handelt es sich in folgenden Fällen. Gisle Surssons Saga, Kap. 34, 6: Gisle ergreift Thorgrim Nef, ein Balg wird ihm über den Kopf gezogen, er wird gesteinigt. — Aus neuerer Zeit bringt die Zeitschrift Mélusine (III, 506 unten) ein Beispiel, das mir sonst unbekannt ist. In Upernivik in Grönland wurde 1828 ein Zauberer hingerichtet. Vor seinem Gesicht brachte man einen Fetzen Tuch an, seine Augen zu decken, dass er nicht aufs neue sähe. Weitere Auskunft vermag ich über diese Sache nicht zu geben.

4. Beilage.

(Zu S. 310.)

Das isländische Zauberweib schreitet bei Ausübung ihres Zaubers in sonderbarer Stellung, gebückt und durch ihre Beine hindurchschauend, nach rückwärts. In ihrer Stellung könnte auch ein sympathetisches Moment liegen: Wie sie sich umdreht, soll die ganze Gegend ihren Feinden verkehrt scheinen. Doch kommt dieselbe widernatürliche Körperstellung unter anderen Verhältnissen, wo mir Sympathie ausgeschlossen scheint, öfters vor und regt die Frage an, was die Hexe damit bezwecken will. Eine befriedigende Erklärung für alle mir bekannten Fälle zu geben vermag ich nicht; andere mögen glücklicher sein. Ein paar Mal erscheint dieser Ritus mit dem anderen, ebenso unerklärbaren, einem den blossen Hintern zeigen, verbunden, so dass ich beide zusammen behandeln möchte.

Einem den Hintern zeigen, — dieses Gestus werden wohl einige verehrliche Leser dieser Zeitschrift, wenn sie auf dem Lande unter der Bauerbevölkerung aufwuchsen, aus ihrer eigenen Knabenzeit als eines Inbegriffs des schmählichsten Hohnes sich erinnern. Er gehört nicht einem einzelnen Volke, noch einem einzelnen Weltteile, noch einer einzelnen Zeit an; sieh z. B. Pitrè, Usi II, 372a 5; IV, 323; Mélusine III, 211; Sittl, Gebärden der Griechen und Römer S. 124; Andree, Parallelen II, 51.

Demnächst nenne ich die Entblössung des Hintern als Rechtssitte; sieh Liebrecht, Zur Volkskunde S. 427.

Drittens ist sie ein Zauberritus, und hierbei muss ich ein wenig verweilen. Zunächst führe ich die Worte von H. Gaidoz, Mélusine II, 185 Anm., an: „L'incantation qui consiste à se retourner et à montrer à son ennemi la partie la moins noble de son corps. Les gens mal élevés ont conservé cette pratique, comme insulte grossière, sans se douter qu' à l'origine ce fût une incantation.“ — So ist es ohne Zweifel, durch diesen Gestus übt man Zauber. Er wird sowohl benutzt, um den Wind zu rufen (Mélusine II, 185), als ihn zu drehen (Bassett, Sea Phantoms S. 142. Italienische Seeleute). Wenn der Fischer auf offenem Meere vom Sturm überrascht wird und einen erstgeborenen Sohn unter seinen Seeleuten hat, muss dieser geschwind seine Hosen fallen lassen und, während

seine Kameraden Sankt Barbara und Sankt Franciscus anrufen, dem Unwetter seinen blossen Hintern zeigen; der Sturm wird dann gleich innehalten (Rivista delle tradiz. pop. I, 391: Italien). In Frankreich hat Sébillot eine ergötzliche Geschichte vom Nordostwinde aufgezeichnet. Als die Fischer nicht gegen den Wind ankommen, ergreifen sie jenes Mittel, zuerst der eine, dann der zweite in Gesellschaft mit ihm, alles vergeblich. Glücklicherweise ist aber eine Dame am Bord, sie wird gebeten, es auch zu versuchen, und kaum hatte Rose den besprochenen Gestus gemacht, als der Wind innehaltend sich schämte und flüchtete.[1]) Wenn man einem bösen Wirbelwinde den Blossen zeigt, muss er einen verschonen.[2]) Auch gegen Hagel kann dieser Zauber benutzt werden. Wenn gar nichts gegen aufziehenden Hagel hilft, bücken sich die nackten huzulischen Zauberinnen und zeigen dem Hagel den blossen Hintern.[3]) Die Kaffern meinen, dass der Regen zurückgehalten werden könne, wenn der Zauberer sich auf den Kopf stellt und dem Himmel den Hintern zeigt.[4])

Während diese Beispiele alle auf eine Abwehr des Unwetters hinweisen, lehren andere, dass man dadurch auch den Sturm rufen kann. Ein Bauer ging mit einem Handwerksgesellen des Weges nach Waldthurn. Da sagte der letztere: „Wie schön wäre es heute zum Wettermachen!“ Der Bauer meinte, wenn er es könne, möge er es versuchen. So ging der Geselle in eine Wiese, dahin, wo ein Brunnfluss war, und stiess dreimal mit dem nackten Hintern ins Wasser. Sogleich stieg Rauch auf, der allmählich zu einer kleinen, dann zu einer schwarzen Wetterwolke ward. Ein schreckliches Ungewitter brach los.[5]) — Aus einem ganz anderen Teile Europas kann ein ähnlicher Zauber herangezogen werden, aus Lappland. Vor allem fürchteten die Lappen die Räuberzüge der Tschuden, die überall raubten und mordeten. So wurde einmal eins ihrer Räuberschiffe auf dem Meere gesehen, und die wehr- und machtlosen Lappen wussten keine Hilfe. Da sprach ein altes Weib: „Ruft mich nur, wenn das fremde Schiff mitten im Sunde ist!“ Das geschah, das Weib ging hinaus, liess ihre Hosen herunter und bückte sich, ein Zauberlied singend, mit ihrem Hintern gegen die Tschuden. Augenblicklich brach ein Sturm los, so entsetzlich, dass sich die Lappen kaum festhalten konnten; die feindlichen Schiffe wurden zerschlagen, und alle Tschuden kamen um.[6])

Hinsichtlich des Drachen kann ich mich kurz fassen. Wenn man ihm die blanke Scheibe des Hintern zukehrt, lässt er etwas von seinem Gelde fallen, das man sich dann aneignen kann; Müllenhoff, Sagen S. 206.

1) Sébillot, Contes des Marins, S. 249.
2) Rochholz, Naturmythen, S. 65 Anm.
3) Weinhold, Heidnischer Ritus, S. 35, nach Kaindl, Die Ruthenen II, 90.
4) Weinhold, Ritus, S. 26, nach v. Adrian, Wetterzauberei, S. 54.
5) Schönwerth, Aus der Oberpfalz III, 184, und Weinhold, Ritus, S. 23.
6) Qvigstad og Sandberg, Lappiske Eventyr, S. 16.

280, 368; Wuttke, Aberglaube, § 49, 411; A. Kuhn, Nordd. Sagen, S. 5, 4. 421, 208; U. Jahn, Sagen S. 135, 165; Blätter für Pomm. Volkskunde IV, S. 142; Weinhold, Ritus, S. 11; Schulenburg, Sagen, S. 102, 103.

Auf gleiche Weise wehrt man sich gegen Spukgeister und sonst unheimliche Erscheinungen. Ein Mann beehrte den Burggeist mit einer sehr unanständig lautenden Einladung und veranschaulichte sie, um ganz verstanden zu sein, damit, dass er die Hosen fallen liess; natürlich musste der Geist weichen.[1]) Bei uns erzählt man von einem Manne, welcher des Nachts von einer unheimlichen brennenden Torfmiete verfolgt wurde; er ergriff am Ende das letzte Mittel, kehrte ihr den Blossen zu, und sie verschwand augenblicklich.[2])

Eine lustige Anwendung von diesem Ritus teilt A. de Cock in der Genter Zeitschrift Volkskunde VII, 183 mit. Wenn ein Bursche zum Militär einberufen wird und beim Looszieheu, um vom Militärdienst frei zu werden, eine hohe Nummer wünscht, so muss er in eine gewisse Kapelle hineingehen und dem dort befindlichen Heiligenbilde den blossen Hintern zeigen; dann erhält er die gewünschte Nummer. Der Grund davon ist freilich nicht leicht zu begreifen.

Ein Fall ist noch übrig. Wenn ein Bienenschwarm wegziehen will, kann man ihn am Wegfliegen dadurch hindern, dass man ihm das Gesäss zeigt. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 355, 24; Blätter für pommersche Volkskunde II, 26. VI, 75; Weinhold, Ritus, S. 45.

Hiermit vergleichen wir nun folgenden komplizierteren slavischen Brauch: „Du musst dich bücken und durch die Beine hindurchschauen, wo du willst, dass sich der Bienenschwarm festsetze“ (Urquell III, 98, 11). Diese Stellung ist ja ganz unmöglich, ohne den Bienen den Hintern zuzukehren, und es ist ein Zauber, der den Schwarm am Wegfliegen hindern soll. Von Entblössung ist hier keine Rede; doch scheint sie in den beiden folgenden Stellen aus der Sagalitteratur stattgefunden zu haben. In der Landnáma III, 4, heisst es ausdrücklich von Ljót: „hún hafdi höfudit milli fóta sér, en klædin á baki sér.“ In der Gullthoris Saga, Kap. 17[3]), wo eine ähnliche Begebenheit berichtet ist, wird ausdrücklich dasselbe gesagt. Es wurde gekämpft, da entdeckte Thurid Drickinn, dass eine Frau auf den Platz hinter dem Hause lief, die hatte ihre Kleider auf dem Rücken, den Kopf aber nach unten gekehrt und sah den Himmel zwischen ihren Füssen. Thurid lief aus der Hausfestung, erfasste sie an den Haaren und riss ihr die Haut hinten loss. Das Weib packte Thurid am Haare und riss ihr das Ohr und die Haut der einen Wange ab. Dann aber fing Thores Waffe zu beissen an. — Der Bericht ist nicht ganz deutlich, und von dem bösen Blicke wird nichts gesagt; augenscheinlich

1) Rochholz, Naturmythen, S. 65.
2) Kristensen, Sagn II, 503, 73.
3) Ausgabe von Maurer, S. 73; von Kålund (1898), S. 88.

aber ist die Stellung des Weibes ein Zauber, durch den das Schwert des Feindes stumpf gemacht wird.

Noch ein dritter Fall ist mir bekannt, wo die Stellung beim Zauber benutzt wird. In Russland geht man am St. Johannisabend in den Wald, wo man eine junge Espe so fällt, dass ihr Stamm nach Osten liegt. Darnach stellt man sich auf den Stumpf, das Gesicht östlich gekehrt, bückt sich und spricht zwischen den Beinen hindurchschauend: „Onkel Ljeshy, erscheine nicht als grauer Wolf, auch nicht als ein schwarzer Rabe oder als eine Föhre zum Brennholz, sondern in einer Gestalt, wie die meinige!“ Dann wird man die Blätter der Espe wie vom leichten Winde berührt rauschen hören, und der Waldgeist wird in menschlicher Gestalt erscheinen.[1])

Andere Beispiele, in denen diese gebückte Stellung als Zauber benutzt wird, sind mir zur Zeit nicht bekannt, und ich weiss keine Erklärung, warum man sich so gebärden soll.

Über eine andere Gruppe von Fällen, in denen man gebückt zwischen den Beinen hindurchblickt, wage ich eine Vermutung. Durch das von den ausgespreizten Beinen und der Erde gebildete Dreieck schaut man wie durch das Loch, das man aus den Ohren des Hundes oder des Pferdes durch Zusammenhalten ihrer Spitzen bildet, in die verborgene Welt der Geister hinein. Man guckt da durch, wie durch ein Schlüsselloch in das verschlossene Zimmer und sieht, was dem Menschenauge sonst verborgen ist. In den folgenden Beispielen wird das zutreffen. Der Bursche legt sich auf Knie und Ellenbogen und schaut zwischen den Beinen nach dem Hügel; dadurch wird es ihm möglich, eine Schar von „Huldren“, dem verborgenen Volke, zu entdecken[2]) (N.). Wenn man den Klabautermann ohne Gefahr sehen will, muss man des Nachts zwischen 12 und 1 Uhr allein zum Spilloch gehen und sich selbst durch die Beine durch und so durch das Spilloch sehen. Dann kann man den kleinen Geist erblicken, wie er an der Vorderseite des Spillochs steht.[3]) Des Guten kann man bei solchen Gelegenheiten schwerlich zu viel thun, darum sieht man hier durch zwei Löcher. Und ferner: man möt sik ganz nakt uttrecken und döreh de Bein kiken, denn kann man seihn, wo de Düwel towt, ob he en Wind oder'n Kirl to faten het.[4]) Hier verstärkt die Nacktheit wahrscheinlich den anderen Gestus. Nach einem Glauben aus dem Bublitzer und Belgarder Kreise kann man in der Silvesternacht den Teufel sehen, wenn man in der Geisterstunde dreimal um das Haus läuft und dann zwischen den Beinen hindurch in den Hausbackofen sieht.[5])

Aus Schottland teilt A. Lang folgenden Brauch mit. Ein Mann muss sich mit einem härenen Stricke, mit dem eine Leiche an die Bahre

1) Ralston, Songs of the Russian people, S. 159.
2) Aasen, Prøver af norske Landsmaal, S. 26.
3) Jahn, Sagen, S. 109.
4) Unsere Zeitschrift V, 443 (Mecklenburg); vergl. Weinhold, Ritus, S. 10.
5) Blätter für pommersche Volkskunde I, 50.

gebunden worden ist, umwickeln; schaut er dann nach hinten durch die Beine hindurch, so kann er den gespenstischen Leichenzug, den Vorspuk vor dem Sterben eines Menschen, sehen.[1]) — Geht ein Mann am Charfreitag nur in Hemd und Unterhose auf den Friedhof und blickt daselbst durch seine ausgespreizten Beine hindurch, sieht er seine zukünftige Gattin.[2]) Will ein Mädchen seinen Zukünftigen kennen lernen, muss es sich in der Neujahrsnacht vor das Ofenloch stellen, sich bücken und zwischen den Beinen hindurchschauen.[3]) Wenn unverheiratete Personen erfahren wollen, ob sie sich im kommenden Jahre verheiraten werden oder ob sie noch ledig bleiben, müssen sie in der Sylvesternacht zwischen 11 und 12 Uhr Feuer im Ofen machen, sich rückwärts davor stellen und zwischen den Beinen durch ins Feuer sehen. Erblicken sie dann Braut und Bräutigam, so verheiraten sie sich, sehen sie nichts, bleiben sie ledig.[4]) Aus einer freundlichen Mitteilung des Herrn Dr. F. S. Krauss kann ich noch hinzufügen, dass gewöhnlich derjenige, der von einem Banne, einer Krankheit oder einem Zauber durch Beschwörungen oder Besegnungen befreit werden soll, während der Procedur in vorgebückter Stellung durch seine Beine schauen muss. Auch Diebe glauben ihre Spuren zu verwischen, wenn sie vor dem Verlassen des Thatortes sich durch ihre Beine hindurchschauen. (Südslavisch.)

Wie man sieht, wird bei diesen Gelegenheiten immer etwas, das die Macht des Ritus verstärkt: Geisterstunde, Sylvesternacht, Friedhof, Hemd und Unterhose (was wohl eine Neuerung für die Nacktheit sein wird), ein Strick, mit dem eine Leiche gebunden war, das Ofenloch hinzugefügt, um so noch sicherer als durch jenen einfachen Ritus in die verborgene Welt hineinzuschauen und das Menschenauge noch mehr zu schärfen.

Endlich kommt diese Stellung in der Sagazeit auch einmal als Rechtsgebrauch vor. Wenn der Zweikampf beginnen sollte, wurde ein fünf Ellen langes Tuch (feldr) auf dem Boden ausgebreitet, dessen Enden durch Schlingen an Pflöcken (tjösnur) befestigt wurden. Der Mann, der dies alles in Ordnung brachte, musste zu den Pflöcken so hingehen, dass er den Himmel zwischen den Beinen sah und das Ohrläppchen mit einem Spruche anfasste.[5])

1) A. Lang, Cocklane and Common Sense, S. 237.
2) Unsere Zeitschrift IV, 395 (Ungarn).
3) Kuhn, Westfäl. Sagen II, 111, 330.
4) Blätter für pommersche Volkskunde VI, 25, 46: Knoop, Volkssagen aus Hinterpommern, S. 179, 220; Wuttke, Aberglauben, § 358.
5) Weinhold, Altnord. Leben, S. 299; Kormaks Saga, S. 86; Petersen, Isländernes Färd. II, 290: vergl. Fritzner, sub verbo.

Askov bei Vejen, Jütland.

Von de la Martinières Reise nach dem Norden.

Von **Bernhard Kahle**.

Im Jahre 1653 segelten drei Schiffe der vom dänischen König Friedrich III. errichteten nordischen Kompagnie nach Norwegen und den nordischen Ländern, um Handel zu treiben. Auf einem dieser Schiffe befand sich der Wundarzt Pierre Martin de la Martinière, der die Reise mitmachte, um die Merkwürdigkeiten jener Länder kennen zu lernen. Über diese Reise hat er eine ausführliche Beschreibung veröffentlicht, die einstmals, ihrer Verbreitung nach zu urteilen, sehr beliebt gewesen sein muss. Es existieren eine ganze Anzahl französischer, englischer, holländischer und deutscher Ausgaben. Die älteste scheint die in der Bibliothek des British Museums befindliche zu sein: de la Martinière, Pierre Martin. Voyage des Pais Septentrionaux. Paris 1671. 8°. Die älteste deutsche Ausgabe scheint zu sein: Herrn Martiniere Neue Reise in die nordischen Landschafften. Das ist: Eine Beschreibung der Sitten, Gebräuche, Aberglauben, Gebäuden und Kleidung der Norweger, Lapländer, Killopen, Borandianer, Siberianer, Samojeden, Zemblaner und Eisslander, Sampt einem Bedencken über den Irrthum unserer Erdbeschreiber, wo nemlich Grönland und Nova Zembla liegen, und wie weit sie sich erstrecken. Aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt Durch Johann Langen, Hamburg und Glückstadt 1675. 4°. Diese Übersetzung stammt also nicht direkt aus dem französischen Original, sondern geht auf ein englisches Bindeglied zurück. Wahrscheinlich auf A New Voyage into the Northerns Countries; being a description of the manners . . . and habits of the Norwegians, Laponians etc. J. Starkey, London 1674. 12°.

Aus der ältesten deutschen Ausgabe hat Thoroddsen in seiner Geschichte der isländischen Geographie II, S. 223ff. einen ausführlichen Auszug der Island betreffenden Partien des Buches gegeben. Es liegt mir nun eine andere deutsche Ausgabe vor, die im Titel den Namen Martinières verschweigt: Reise nach Norden, worinnen die Sitten, Lebensart und Aberglauben derer Norwegen, Lappländer, Kiloppen, Borandier, Syberier, Mosscowiter, Samojeden, Zemblaner und Issländer, accurat beschrieben werden. Zum andernmahl gedruckt und mit den annehmlichsten Nordischen Curiositäten vermehret. Leipzig, Bey Gottfried Leschen, 1706. 12°.

Wie der Titel des Buches anzeigt, hat es gegenüber dem von Thoroddsen benutzten, eine zweifache Vermehrung erfahren: einmal den als Anhang hinzugefügten Abschnitt über die nordischen Kuriositäten, sodann aber auch die Beschreibung der Sitten der Mosscowiter, d. h. der Russen. Martinière selbst ist auf seiner Reise gar nicht nach Russland gekommen,

und in der Ausgabe von 1706 wird der Bericht über die russischen Bräuche, wie wir sehen werden, einer Reisebekanntschaft in den Mund gelegt. Gleichwohl haben wir keinen Grund daran zu zweifeln, dass wir es in dieser eingeschobenen Partie mit wirklich bestehenden russischen Sitten jener Zeit zu thun haben. Sitten ähnlicher Art herrschen zum Teil heut noch bei Russen wie Südslaven. Herr Prof. Leskien hatte die Güte, die deutsche Ausgabe von 1675 durchzusehen, und teilte mir mit, dass der Abschnitt über die Russen sich nicht in jener befindet. Wir haben also die geschilderten Sitten erst für den Anfang des 18. Jahrhunderts als belegt anzunehmen.

Da diese Reisebeschreibung jetzt ziemlich in Vergessenheit geraten sein dürfte, sie aber doch immerhin mancherlei enthält, was für die Volkskunde von Interesse ist, so möchte ich einiges daraus mitteilen. Ich benutze dabei die Ausgabe von 1706. Die Island betreffenden Stellen übergehe ich, da sie von Thoroddsen ausführlich genug behandelt worden sind.

Martinière steckt noch tief im Zauber- und Wunderglauben seiner Zeit, ausserdem aber scheint er auch ein wenig Münchhausen gewesen zu sein, denn er berichtet recht wunderbare Geschichten als selbsterlebt. Auch lässt er sich offenbar allerlei aufbinden.

Als die Schiffe, an der Küste Norwegens hinsegelnd, in die Gegend des Polarkreises gekommen waren, trat Windstille ein. Da es nun bekannt war, dass die Bewohner der Küsten des 'Finnischen Meeres' Zauberer seien und 'nach ihrem Willen die Winde disponiren' könnten, beschloss man, sich einen solchen Schwarzkünstler zu verschaffen. Man schickte ein Boot an Land und traf in einem Dorf auch wirklich einen an. Er verkaufte ihnen in der That Wind, wenn auch nicht bis zur mirmannischen Küste, wie sie gewünscht hatten, denn so weit reichte seine Macht nicht. Als Lohn erhält er 10 Kr. und 1 Pfund Tabak. An eine Ecke des Vordermastsegels bindet er ein Stück Leinentuch, eine Drittel Elle lang und vier Finger breit. In das Tuch waren drei Knoten eingeschlagen. Als der Schiffspatron den ersten Knoten löst, erhebt sich sofort ein günstiger Fahrwind; als der Wind sich ändern will, lösen sie den zweiten Knoten und endlich, als wieder Windstille eintrat, den dritten. Da erhebt sich aber ein so gewaltiger Sturm, dass sie glauben, Gott wolle sie austilgen aus gerechter Rache, wegen des Verbrechens, so sie begangen, dass sie sich an die Zauberer gehalten. Doch kommen sie schliesslich glücklich ins Varangermeer (S. 30ff.). Als sie von dort wieder weiterfahren, beschenken sie die Küstenbewohner mit Branntwein und Tabak, damit sie den Reisenden nicht hinderlich sein und ihnen guten Wind verschaffen möchten. Sie erhalten denn auch wirklich günstige Fahrt (S. 77). Auch die Isländer können Wind an die Schiffer verkaufen (S. 305).[1])

1) Über die Kunst den Wind zu fesseln vgl. Grimm, Myth.[4], S. 910 und Schwartz diese Zeitschrift III, 418ff. Die Lappen standen von altersher in dem Ruf, Wind machen

In Varanger verlässt der Arzt nun die Schiffsgesellschaft und macht im Winter eine Reise durch die lappischen Gegenden bis zum Ort Kola, am Tulom gelegen, da wo sich dieser, sich fjordartig erweiternd, sich ins nördliche Eismeer ergiesst, also im russischen Lappland. Von dort kehrt er wieder zu den Schiffen zurück. Von den Lappen, ihren Gebräuchen und ihrem Aberglauben erzählt er nun in den Kapp. XI—XX (S. 39—76) allerlei wunderbare und interessante Dinge.

Obschon die dänischen (d. h. norwegischen) Lappen der Religion nach Lutheraner sind und Priester zu ihrer Unterweisung haben, so hängen sie doch dem Teufel an, weil sie fast alle Zauberer sind. Auch sind sie sehr abergläubisch. Wenn sie z. B. einem verdächtigen Tier begegnen, kehren sie sofort wieder um und gehen dann den ganzen Tag nicht aus ihrem Hause. Wenn sie beim Fischen nur e i n e n Fisch im Netze finden, hören sie sofort mit dem Fischen auf (S. 41). 'In jedem Haus ist eine grosse schwarze Katze, die sie sehr wert halten, und mit der sie reden, als wenn sie Verstand hätte. Sie thun nichts, das sie ihr nicht kommunizieren, indem sie dafür halten, dass ihnen dieselbe in ihrem Vornehmen behilflich sei, und ermangeln nicht, alle Abend aus ihren Hütten zu gehen, sie um Rat zu fragen, Gestalt ihnen dann dieselbe überall, sowohl auf der Fischerei als der Jagd nachfolget. Obgleich dieses Tier seinem Ansehen nach, welches erschrecklich ist, die Gestalt einer Katze hat, so habe ich doch geglaubet und glaube es noch, dass es ein Hausteufel sei' (S. 44). Die Lappen schildert M. als 'sehr tölpisch, unhöflich und vortrefflich geil, sonderlich die Weiber, welche sich mit allen Ankommenden gemein machen, wann sie es unwissend ihrer Männer thun können' (S. 42).

Die Reise wird in Rentierschlitten angetreten.

Diese Rentiere sind gar merkwürdige Geschöpfe.

Vor der Abreise flüstert der Wirt, dem sie gehören, ihnen etwas ins Ohr, nach Meinung des Verfassers den Ort der Bestimmung, und nun geht es in rasender Fahrt auf ungebahnten Wegen davon, dass die Reisenden glauben, der Teufel trüge sie weg, bis sie am Abend zu einem Dorf kommen, vor dessen vierter Wohnung die Rentiere ganz plötzlich halt machen. Die Geschichte mit den Rentieren wiederholt sich am folgenden Tag; aber das Dorf, indem sie am Nachmittag halt machen, ist menschenleer. Deshalb beschliesst man weiter zu reisen. Nur mit Mühe kann der Führer die Rentiere dazu bewegen, weil ihnen dieser Ort bestimmt war. Er musste allerlei wunderbare Ceremonien vornehmen. Er ging allein in den Wald, kam darauf zurück und redete seinen Tieren ins Ohr. Das

zu können. Wenn Gebhardt in seiner Übersetzung des Thoroddsenschen Buches II, 223, Anm. 1 sagt, dass der Windverkauf der 'Finnen' auf Island wohlbekannt war, so ist das wohl ein Versehen, entstanden dadurch, dass die Norweger und Isländer die Lappen Finnen nennen, während diese Kvaenen heissen, vgl. Fritzner, Ordbog[2] I, 417; vgl. des weiteren Wiklund, Ark. f. nord. fil. X, 103ff.

wiederholte er vier- bis fünfmal, worauf sie sich bequemten, fortzugehen, jedoch nicht so geschwind liefen als zuvor (S. 50—56).

Interessant ist die Beschreibung eines Leichenbegängnisses bei den russischen Lappen. Ich gebe sie wörtlich wieder: 'Wie wir in dem Hause dieses Verstorbenen waren, sahen wir ihn von einem halben Dutzend dieser vornehmsten Freunde von denen Bärenhäuten darauf er lag, wegnehmen, und in einen hölzern Sarg legen, nachdem sie ihn in eine Leinwand gewickelt und das Gesicht wie auch die Hände unzugedecket gelassen hatten, in deren eine sie einen Beutel mit einer Summe Geldes, womit er den Eingang ins Paradeis bezahlen könnte, und in die andere ein von einem Priester unterschriebenes Passport gaben, damit er es S. Petro geben und er ihn frei passieren lassen möchte. Sie setzten auch ein klein Fässlein Branntewein, gedürrten Fisch und Rentierfleisch neben ihn, unterwegs davon zu essen und zu trinken, weil er eine sehr lange Reise zu thun hätte. Zündeten hernach rings um seinen Sarg herum viel Tannenwürzel an, welche wie Lichter brannten[1]), weineten und heuleten, und machten wunderliche Geberden. Wie alles solchergestalt beschickt war, thaten sie viel Gänge in der Prozession um ihn herum und fragten ihn, warum er gestorben wäre, ob ihn seine Frau erzürnet, ob man ihn an einer Sache notleiden lassen, ob er Hunger oder Durst ertragen, ob er Schaden an der Jagd oder an Fischen, und nicht gute Kleidung gehabt hätte, wobei sie alle weineten, hincketen und viel andere Posituren, wie sinnlose Leute macheten. Einer von ihren Priestern, der ein Zuschauer dieser Leichenceremonien war, sprengete zuweilen mit einem Spreugwedel geweihet Wasser auf diesen Körper und desgleichen thäten die Leidtragenden auch' (S. 68).

Diese moskovitischen Lappen sind nämlich ebenso wie die Moskoviter selbst Nicolaiten, d. h. der heil. Nicolaus, einer der sieben Diakone der Apostelgeschichte, steht in hohem Ansehen bei ihnen. Sie stellen ihn dar als einen Pilgrim mit langem Rock, niedergelassener Mütze, mitten um den Leib mit einem breiten Gürtel umgürtet und einem Stock in der Hand. Ein beigefügter Holzschnitt veranschaulicht den Heiligen (S. 68f.).

---

1) So setzt man auch in Ostpreussen, der Lausitz, der Oberpfalz und dem Voigtland 6—8 brennende Lichter um einen Sterbenden, in Böhmen stellt man der abgeschiedenen Seele ein brennendes Licht hin, ebenso in Pommern, Schlesien, Westfalen, Baden, wo das Licht so lange brennen muss, wie die Leiche über der Erde ist, vgl. Wuttke, Deutscher Aberglaube[3], §§ 723, 725, 729. Nach E. H. Meyer, Germ. Myth. § 101 scheinen diese brennenden Lichter nicht nur böse Geister abhalten, sondern auch die Seele der Verstorbenen an der Rückkehr verhindern zu sollen. Diese Erklärung erscheint mir bei weitem wahrscheinlicher als die unlängst in dieser Zeitschr. XI, 18 von v. Negelein gegebene, 'dass man erst nach erfolgtem Begräbnisse die Grabesnacht angebrochen wissen wollte'. Dazu die Anm. 2: 'Die Kerzen haben im Aberglauben mystische Eigenschaften: sie erlöschen bisweilen von selbst und dürfen nicht ausgepustet werden, d. h. sie sind Symbole des von selbst erlöschenden Lebenslichtes.' Diese Erklärung ist viel zu abstrakt, so denkt das Volk nicht.

Manches in diesen Begräbnissitten, besonders soweit es die christlichen Zuthaten betrifft, beruht offenbar auf russischem Einfluss, wie die Schilderung der russischen Begräbnisse zeigt, die später folgt. Auch die Totenklage zeigt viel Ähnlichkeit mit der russischen, doch finden sich solche ja bei vielen Völkern, ohne dass man gegenseitige Beeinflussung anzunehmen braucht.[1])

'So bald als einer den Geist aufgegeben hat, macht man alle Fenster in der Kammer auf, wo er gestorben ist, bringet ein Becken voll geweihetes Wasser hinein, seine Seele darinnen zu baden[2]), und hat Sorge, ihm ein Stück Brot von Korn aufs Haupt zu legen, dass er auf der grossen Reise, die er zu thun hat, nicht vor Hunger sterben möge, ein Paar schwarze Schuhe an die Füsse zu ziehen, etliche Kopeken oder Stücken Münze in seinen Mund zu stecken, und dem St. Nicolaus zur Nachricht von dem Leben und Wandel des Verstorbenen ein Attestat von dem Prälaten dieses Orts in die Hand zu geben.' Dann wird die Leiche bis zur Beerdigung in der Kirche aufgebahrt. Die Witwe muss grosse Trauer an den Tag legen und mietet Klageweiber zur Unterstützung. Die prächtigsten Begräbnisse sind die, bei denen die meisten solcher Weiber sind. Ihre Klagen lauten folgendermassen:

'Ach! mein lieber Schatz, warum hast du mich verlassen? That ich nicht alles, was du wolltest? Sorgete ich nicht vor dein Haus? Habe ich dir nicht schöne Kinder gegeben? Hattest du nicht alles überflüssig?' oder sie sagen wohl: 'Weswegen bist du gestorben? Hattest du nicht eine schöne Frau? artige Kinder, und soviel Branntwein, als dir nötig war?' (S. 145—147).

Bei der Besprechung der Tierwelt Lapplands erwähnt M. auch eines fabelhaften Vogels, 'der lichtgrau, dick und gross ist wie ein Hammel, einen Kopf wie eine Katze, sehr feurige und rote Augen, einen Adlerschnabel und dergleichen Klauen hat, womit er die Hasen und ander Federwildpret fähet' (S. 76).

Im weiteren Verlauf seiner Reise kommt M. dann nach Sibirien, wo er mehrere vom 'grossen Knez' Verbannte trifft. Einer von ihnen war ein lothringischer Edelmann, früher Oberster eines Regiments moskowitischer Reiterei, der, seiner Angabe nach fälschlich, in den Verdacht der Untreue gekommen, auf drei Jahr verbannt worden war. Ein anderer dieser Unglücklichen war ein 'Oberkommissarius des grossen Knezes', ein dritter

1) Solche 'halbgesungenen, freien rhythmischen Totenklagen', von bestellten Klageweibern oder Frauen der Verwandtschaft gesungen, finden sich z. B. auch bei den Deutschen in Nordungarn, Siebenbürgen und Gottschee, vgl. E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde, S. 381.

2) Aus demselben Grunde stellt man in Mecklenburg einen Eimer Wasser ans Bett, in Böhmen ein Glas Wasser und ein Handtuch, oder man schüttet, in Baden, alles im Sterbehause befindliche Wasser aus, weil die Seele ihren Weg durch dieses genommen habe, vgl. Wuttke a. a. O. § 725.

Generalleutnant. Sie mussten eine bestimmte Zahl Zobel fangen, sonst wurden sie mit Peitschen von sehr dickem und hartem Leder über den ganzen Leib auf der blossen Haut gezüchtigt. Der Lothringer giebt nun angeblich dem Arzt auf seine Bitte eine Schilderung von der Religion und den Bräuchen der Moskowiter, aus der ich folgendes anführe:

'Am Pfingstfest füllet man die Kirchen mit Ahornzweigen an, welchen die Russen vor den Maulbeerbaum halten, und legen sich in der festen Einbildung darauf, dass der heilige Geist über diese Zweige herabfahre, wie das Manna vormals in der Wüsten auf die Eichblätter gefallen sei' (S. 119). Die Pfarrer schneiden ihre Haare niemals ab, noch putzen sie sich den Bart. Sie müssen verheiratet sein. 'Also dependiret ihr Priestertum von ihren Weibern und endiget sich mit ihnen; derohalben heiraten sie jung, damit sie bei guter Zeit eine Pfründe bekommen mögen, und traktiren ihre Weiber besser, als die andern nicht thun.'[1]) Der Gebrauch, den sie sonst hatten, die Fremden zur Annehmung ihrer Religion zu erkaufen, ist aufgehoben. Wann einer der seinigen absaget, es sei ein Katholik oder Reformirter, so muss er auch seiner ersten Taufe renunciiren, seinen Vater und seine Mutter verschwören, und dreimal über seine Achsel speien.' Angeblich sollen von 200 Fremden, die die russische Religion angenommen haben, fast keiner eines natürlichen Todes gestorben sein (S. 119—123).

Von Interesse sind auch die Hochzeitsbräuche der Russen. Die meisten Heiraten werden durch dritte Personen geschlossen. Fünf oder sechs Freundinnen des Freiers besehen sich die erwählte Jungfrau nackt, und wenn sie ein Leibesgebrechen hat, so sucht sie dies möglichst zu korrigieren.[2]) Er selbst bekommt sie meistens erst zu sehen, wenn er mit ihr in der Hochzeitskammer ist. Wenn die Verehelichte aus der Kirche geht, wirft der Küster Hopfen auf sie und wünscht ihr soviel Kinder, als dieser Hopfen ist[3]), und ein anderer, der ein Hammelfell, mit den Haaren nach

1) Auch vom Priester der Südslaven erwähnt Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, 525f., dass er seine Frau besser behandelt, als es sonst zu geschehen pflegt, nicht weil er ihr besser gesinnt wäre, sondern weil er nach kanonischem Recht nur einmal verheiratet sein darf. 'Er muss sein Weib demnach aus Vorsicht schonen, damit sie ihm vor der Zeit nicht ins Grab fahre.'

2) Der Zweck dieser Besichtigung dürfte die Feststellung der Jungfräulichkeit gewesen sein, und das 'Leibesgebrechen', das die Braut zu korrigieren sucht, bezieht sich vielleicht auf irgend welche beabsichtigte Vorspiegelung erhaltener Jungfräulichkeit; wenigstens berichtet Ploss, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde I³, 310, aus Südrussland, dass die Braut sich gleichfalls, bevor sie dem Bräutigam überlassen wird, vor Zeugen entkleiden muss, 'damit festgestellt werde, ob sie nicht etwa Täuschungsmittel bei sich habe'.

3) Über die Sitte des Bestreuens der Braut handelt ausführlich v. Schröder, Die Hochzeitsbräuche der Esten, S. 112ff.; vgl. auch G. Meyer, Essays und Studien 1, 141. Sie findet sich bei zahlreichen indogermanischen wie auch finnisch-ugrischen Völkern. Man verwendet dazu hauptsächlich Getreidekörner, Erbsen, Reis. Russland eigentümlich scheint es, dass Hopfen dazu verwendet wird, und von da mag der Brauch auch zu den

aussen, trägt, begleitet sie und wünscht ebenfalls, dass sie soviel Kinder bekommen möge, als sein Kleid Haare hat.[1]) Dann wird der Bräutigam von jungen Männern, die Braut, die ganz eingehüllt ist[2]), von alten Weibern in das Haus des jungen Ehemanns geführt, der Priester trägt das Kreuz voran. Darauf setzen sich die Verehelichten zu Tisch, haben Brot und Salz vor sich, essen aber nichts davon.[3]) Während dessen singen junge Knaben und Mägdlein 'dermassen geile und unzüchtige Brautlieder und Gedichte, dass sie nicht ärger sein können'.[4])

Nach dem Aufstehen von Tisch wird das junge Paar von einer alten Frau und dem Priester in die Kammer geführt. Die Braut wird vermahnt, sich gegen ihren Bräutigam freundlich und gehorsam zu erweisen, der Bräutigam hinwieder, seine Frau, wie es ihm gebührt, zu lieben. Der Bräutigam hat in dem einen seiner Halbstiefel eine Peitsche, in dem andern einen Edelstein oder etwas Geld. Er befiehlt nun seiner Braut, ihn auszuziehen. Greift sie zuerst den Stiefel mit dem Edelstein, so erhält sie diesen, das ist ein glückliches Zeichen, greift sie aber den andern, so ist das von übler Vorbedeutung, und sie erhält einen Streich mit der Peitsche von ihrem Manne: das ist der Anfang dessen, was sie in Zukunft wird auszustehen haben.

griechisch-katholischen Finnen in Ostfinnland gekommen sein. Dass durch das Bestreuen der Braut Fruchtbarkeit verliehen werden soll, tritt verschiedentlich zu Tage, so z. B. ziemlich genau mit dem oben Angeführten übereinstimmend, wenn in Böhmen und Schlesien Erbsen oder Graupen auf die Brautleute geworfen werden; es herrscht dabei der Glaube, soviel Körner auf dem Kleide der Braut liegen bleiben, soviel Kinder werde sie haben, vgl. Mannhardt, Quellen und Forschungen I,I, S. 360, Wuttke a. a. O. § 567. Vor einigen Jahren sah ich in Stockholm, wie ein junges, den höheren Ständen angehörendes Ehepaar, das einen Dampfer bestieg, um zum weiter nördlich gelegenen Wohnsitz des Mannes zu fahren, von der ihnen zum Schiff das Geleit gebenden Hochzeitsgesellschaft mit Reis beworfen wurde. Offenbar war dieser an Stelle einer heimischen Körnerfrucht getreten. Doch erwähnt weder Schröder diese Sitte aus Schweden, noch habe ich sie in Nyare bidr. t. känned. om de svenska landsm., in denen öfter schwedische Hochzeitsgebräuche geschildert werden, gefunden. Hopfen gilt übrigens in Steiermark als Mittel gegen Unfruchtbarkeit. Junge Hopfensprossen mit Spargelsamen werden mit Wein angesetzt als Salat dagegen genossen, vgl. Ploss a. a. O. I, 434. Vgl. übrigens auch Weinhold, Deutsche Frauen im Mittelalter I[3], 382.

1) Diese Sitte kann ich von anderwärts nicht belegen. Wurde dies Fell etwa später dazu benutzt, um die Braut bei der Ankunft im Hochzeitshause darauf zu setzen? Vgl. darüber Schröder a. a. O. 88 ff. Es hebt z. B. der Vater des Bräutigams die Braut vom Wagen und setzt sie auf einen mit den Haaren nach oben gekehrten Pelz (S. 89).

2) Über das Verhüllen der Braut vgl. v. Schröder a. a. O. 72 ff.

3) Über die gemeinsame Speise des jungen Paares, vgl. v. Schröder a. a. O. 82 ff. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, 400 u. 450 ff. G. Meyer, Essays 1, 142. Dass das Paar nichts davon geniesst, ist vielleicht ein Missverständnis, wenigstens wird es davon gekostet haben. Salz und Brot, wie in unserm Fall, ist die Speise auch bei den Esten, vgl. v. Schröder 82 und 220.

4) Über Hochzeitslieder bei finnisch-ugrischen, sowie indogermanischen Völkern, vgl. v. Schröder a. a. O. 182 ff., sowie die daselbst angeführte Litteratur.

Nach einem mir nicht zugänglichen Buch 'Heiraten und Hochzeiten aller Völker der Erde', Leipzig, S. 34f. erwähnt Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, S. 301 gleichfalls den russischen Brauch, dass der Bräutigam in einen Stiefel eine Peitsche steckt, jedoch nicht, dass der andere Stiefel einen Edelstein enthält. Dazu stellt Sartori in dieser Zeitschrift IV, 171 die von Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 1², S. 214 angeführte, durch Nestor überlieferte Geschichte, dass Vladimir, als er im Jahre 980 um Ragvalds Tochter warb, von dieser mit den Worten verschmäht wurde: 'Ich will den Sohn einer Magd nicht entschuhen.' Dies dürfte der älteste Beleg für diese Sitte in Russland sein. Dass man nun in diesem Schlag mit der Peitsche, wie Sartori im Anschluss an die nur vermutungsweise ausgesprochene Ansicht Mannhardts will, einen 'Schlag mit der Lebensrute' zu sehen hat, der die Fruchtbarkeit und Geburt zurückhaltenden Dämonen austreiben soll, scheint mir unwahrscheinlich. Die einfachste Erklärung wird auch hier die beste sein: der Schlag mit der Peitsche zeigt eben an, wer die Herrschaft in der Ehe führen wird, wie solch vorbedeutende Handlung ja vielfach bei Eingehung der Ehe vorgenommen wurde, wie das Setzen des rechten Fusses auf den linken der andern Partei u. ä. m.[1])

Das junge Paar schliesst sich alsdann zwei Stunden lang in seine Kammer ein; 'die Alte wartet auf der Braut Jungfrauschaftzeichen, und so bald als sie solches hat, bindet sie ihre über die Schultern zerstreuten Haare wieder hinauf und gehet, von ihren Eltern das Abricias zu fordern' (S. 124—127). Den Sinn des Wortes Abricias herauszubekommen, habe ich mich vergeblich bemüht. Auch Prof. A. Brückner und Prof. Leskien vermochten es nicht zu deuten. Doch hat man nach dem Zusammenhang der ganzen Stelle sicherlich ein Geldgeschenk darunter zu verstehen. Ich vermute, dass die Alte das mit Blut besprengte Laken oder Hemd als Zeichen, dass die Braut noch jungfräulich war, den Eltern zeigte. Wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, dass diese Sitte wirklich bei den Russen bestand. Wie grossen Wert man auf dieses Jungfrauschaftszeichen

1) In Slavonien nimmt der Bräutigam der Braut in der Hochzeitskammer den Mädchenkranz ab, sie aber zieht ihm die Stiefel aus, v. Schröder a. a. O. 172. Krauss a. a. O. 459 berichtet von ebendaher das Gleiche, erwähnt aber noch, dass die Braut alsdann dem Bräutigam einen Schlag mit dem Stiefel auf den Kopf giebt, 'zum Zeichen, dass sie die Herrin im Hause sein wird'. Dazu bemerkt er in Anm. 1, dass dies auch in Deutschland weitverbreitete Sitte sei, und dass daher die Redensart stamme: 'die Frau will den Mann unter den Pantoffel bringen'. Ob diese Sitte wirklich in Deutschland weit verbreitet ist, entzieht sich meiner Kenntnis, die Redensart aber leitet man gemeinhin von dem oben erwähnten in Deutschland weitverbreiteten Brauch ab, dass Braut wie Bräutigam es versuchen, dem andern Teil während der Trauung zuerst auf den Fuss zu treten. Wem es gelingt, wird die Herrschaft im Hause haben, vgl. Gr. D. W. VII, 1426. Auch Russen, Esten und Letten üben das Auf-den-Fuss-treten, vgl. v. Schröder a. a. O. 79f., ebenso die Slavonier, vgl. Krauss a. a. O. 396. Dagegen ist die Sitte, dass der Braut bei der Hochzeit die Schuhe ausgezogen werden, ziemlich weit in Deutschland bekannt, vgl. Sartori a. a. O. S. 169 ff.

legte, zeigt, wie mir Prof. Brückner gütigst mitteilt, der Umstand, dass noch im vorigen Jahrhundert die Moskauer Kaufleute triumphierend mit dem betreffenden Laken durch die Strassen der Stadt fuhren. Und Prof. Leskien verweist mich auf den Hochzeitsbrauch der Südslaven, der sich bei Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, S. 461 geschildert findet: Das Beilager in Bulgarien. 'Spät abends, nachdem sich alle Gäste schon entfernt, verfügen sich die Brautleute in ihre Schlafkammer. Bevor sie sich niederlegen, schliessen sie die Thüre, vor welcher der Djever (Brautführer) und die alten Weiber vom Hause warten, um zu hören, ob das Mädchen ihre Jungfräulichkeit bewahrt hat. Spätestens nach einer Stunde muss der Bursche aufstehen und Bericht erstatten, ob er die Braut unberührt gefunden. Zu lügen getraut er sich wohl nicht, weil er fürchten muss, dass die alten Weiber das Bett und das Hemd der Braut untersuchen werden. Wenn die Braut ihre Jungfräulichkeit bewahrt hatte, gerät alles ausser sich vor Freude; die Dudelsackpfeifer spielen auf, man feuert die Gewehre ab, dem Kum (Trauungsbeistand) und dem Vater der Braut wird Raki angeboten, der Bräutigam aber ist verpflichtet, ein Geschenk von einigen Dukaten zu geben'.[1]) Das Geschenk, das hier der Bräutigam zu geben hat, ist vielleicht dasselbe, eben das rätselhafte Abricias, das nach unserer Reisebeschreibung die Brauteltern geben müssen. Auch bei den Ruthenen in der Bukowina wird die Jungfräulichkeit der Braut am Morgen nach der Hochzeitnacht durch die Brautmutter oder auch durch sie begleitende Weiber festgestellt. Ist dies geschehen, so wird im Hofe des Hauses eine rote Fahne aufgepflanzt. Dies geschieht auch, wenn der Bräutigam selbst schon früher die Blume gepflückt hat: er verrät eben dann den Mangel der Braut nicht. Vgl. Kaindl, diese Zeitschrift XI, S. 167. Es scheint aber in diesem Fall keine Untersuchung des Bettzeugs und Hemdes stattzufinden, sondern die Aussage des Bräutigams genügt. Ist aber vielleicht die rote Fahne ein Ersatz für ursprünglich zur Schau ausgehängtes Linnenzeug?

Es werden selten, besonders unter vornehmen Leuten, Heiraten vollzogen, ohne dass einige Zauberei vorkommt, die man u. a. den Nonnen Schuld giebt, die ihr vornehmstes Geschäft damit treiben. Der Berichterstatter will einen jungen Menschen wie rasend aus seiner Frauenkammer kommen gesehen haben, der sich die Haare ausraufte und schrie, dass er verderbt und behext sei. Man wendet sich dann an weise Hexenmeister, die das Zauberwerk für Geld aufheben und den Nestel lösen, den andere geknüpft haben. Montags, Mittwochs und Freitags verbieten die geistlichen Gesetze, Gemeinschaft mit den Weibern zu haben. Wer dies Gebot übertritt, muss sich baden, ehe er in die Kirche geht.[2]) Wer sich

1) Von mir gesperrt.

2) Über Vorschriften, welche die Ausübung des Beischlafs zu gewissen Zeiten und unter bestimmten Umständen verbieten, vgl. Ploss a. a. O. I, S. 324. Bei den Juden ver-

zum zweitenmale verheiratet, darf nur bis unter die Halle gehen, die Kirche selbst aber nicht betreten, und wer die dritte Frau nimmt, wird in den Bann gethan.[1]) Ist eine Frau unfruchtbar, soll man sie bereden, ins Kloster zu gehen: thut sie dies nicht gutwillig, darf man sie mit Prügeln hineintreiben (S. 130f.).

Die kleinen Kinder lässt man nur von den nächsten Verwandten und vertrautesten Freunden sehen und verbirgt sie vor den Fremden, damit diese nicht 'einen übeln Anblick auf sie werfen mögen'. Die Kinder sind 'sehr fest und stark und saugen nicht länger als einen Monat oder aufs höchste zwei an ihren Müttern, darnach giebt man ihnen ein Horn oder eine Art eines silbernen Trinkgeschirrs, wie ein Horn gemacht, woran unten ein trockenes Kuheuter gebunden ist, und dessen bedienen sie sich zum Saugen'. Schon mit zwei Jahren fangen sie an, die Fasten zu halten (S. 136).

Die Heiligenbilder sind sehr hässlich. Wenn das Gemälde eines Bildes erloschen ist, trägt man es an einen Ort, Gottesmarkt genannt, und tauscht das Seine mit etwas Geld für ein neues um. Man darf nämlich nicht sagen, man habe ein Bild gekauft. Die verloschenen wirft man mit einigen Stücken Geld in den Fluss und sagt dabei: 'Gehab dich wohl, mein Bruder, oder Gott sei mit dir, mein Bruder'. Die Bilder heissen Nikolasse (S. 150f.).

Diese Bilder treiben dann, wie an späterer Stelle (S. 213f.) erzählt wird, den Fluss hinunter und werden von den krimschen Tataren aufgefangen, die, Muhammedaner, ihren Spott mit dem Bilderdienst der Russen treiben und behaupten, es wäre besser, die Sonne, die ein herrlicher Körper sei, anzubeten, als hölzerne Bilder. Das seien schöne Götter, sie brieten Pferdefleisch damit. Überhaupt ist das gemeine Volk

---

unreinigte jeder Akt ehelicher Beiwohnung beide Teile bis an den Abend: Mann und Frau mussten sich hinterher baden (3. Moses 15, 18), vgl. Ploss ebenda. Auch in der römischen Kirche ist der eheliche Umgang an gewissen Tagen und zu bestimmten Zeiten, wie während der Fasten- und Busszeit, untersagt. So verordnete Pabst Nicolaus I. in seinen Responsa ad consulta Bulgarorum No 63: 'Während des ganzen Sonntags (Tag und Nacht) soll der eheliche Umgang ausgesetzt werden', vgl Schmitz, Die Bussbücher und die Bussdisciplinen der Kirche, I, S. 287; weitere Belege im Register S. 847 unter 'Ehelicher Umgang verboten etc.' und II, S. 735 unter 'Ehelicher Verkehr zeitweilig verboten'. Die Waschung nach dem Beischlaf vor Eintritt in die Kirche, ordnet auch das Bussbuch Thomas v. Canterburys an unter No 29, vgl. Schmitz a. a O I, S. 547, weitere Belege II, 541 und 578.

1) 'Als eine Gewohnheit einzelner Partikularkirchen bezeichnet Basilius die Bestrafung der zweiten Ehe mit zweijähriger Busse, die der dritten Ehe (polygamia, fornicatio bellnina von ihm benannt) mit einem fünfjährigen Ausschluss aus der Gemeinschaft', vgl. Schmitz a. a. O. I, S. 43f. Im allgemeinen sah aber die römische Kirche die Sache milder an, entweder war die zweite Ehe direkt erlaubt oder sie wurde doch nur mit einer milden Strafe belegt. Nur die dritte und weiteren Ehen scheinen immer mit Strafen belegt worden zu sein, doch waren auch diese im allgemeinen nicht schwer, vgl. ebenda I, 847, die Stellen im Register unter 'Ehe, wiederholte' und II, 735 unter 'Ehe, zweite und dritte'.

in Russland so dumm, dass es den hl. Nikolaus für den wahren Regierer der Welt hält. Er sei von Italien auf einem Mühlstein bis in einen Hafen in der Nähe von Archangel geschwommen. Wer das nicht glaubt, setzt sein Leben in Gefahr (S. 214f.).

Einige Bräuche sind noch die folgenden. Es ist 'eine grosse Sünde, sich nach Abschlagung des Wassers nicht zu waschen. Anstatt des Papiers, welches wir insgemein an unsern Orten zur Kommodität haben, bedienen sie sich wohlpolierter kleiner Schäuflein von Tannenholz'. Wenn ein Russe mit einer Engländerin oder Holländerin schläft, so hält man das für ein sehr grosses Laster; nicht aber so, wenn eine Russin mit einem Fremden Unzucht treibt, weil dann die Kinder, die entstehen können, in der russischen Religion aufgezogen werden können (S. 188). Wenn sie eine Frau grüssen, so küssen sie diese auf die rechte Backe. Die in den letzten zwanzig Jahren erworbenen Güter werden den Jüngsten zugeeignet. 'Die schlechte Parole eines Menschen, der einen Bart hat, gilt bei ihnen mehr als eines andern Eid oder Schwur, der keinen hat.' Sie bemühen sich die Zähne schwarz zu machen, zu diesem Zweck bedienen sie sich eines Sekrets, mit dem sie auch die Augäpfel schwarz färben. Lange Augen (?) und kleine Stirnen halten sie für Schönheit Deshalb verbergen auch die russischen Frauen einen Teil der Stirn unter ihrer Haube. Kleine Füsse und dünne Leiber scheinen ihnen eine Ungestalt. Sie wenden alle Mittel an, um sich fett zu machen, 'debauchieren deswegen über die Massen sehr, bleiben ganze Tage im Bett liegen und bringen sie mit Schlafen und Branntwein trinken zu' (S. 187—190).

Von einer sonderbaren Tortur wird in dem Kapitel über das richterliche Verfahren berichtet. Wenn jemand alle möglichen Martern, die ihm zugefügt worden sind, standhaft ertragen hat, wird dies als letzter Versuch gemacht, 'dass ihm auf dem Kopfe ein Kranz überaus glatt geschoren und Wasser tropfenweise darauf gegossen wird, und dasselbe soll, wie man sagt, der empfindlichste Schmerz unter allen Martern sein, weil man nicht einen Tropfen Wasser giessen könne, der nicht zum Herzen gehen und solches wie ein Pfeil durchstechen solle' (S. 192f.). Noch nicht lange ist es her, dass die Russen den Brauch angenommen haben, Verbrecher aufzuhängen, denn man glaubte, die Seele eines Menschen, der erwürgt würde, müsse unten ausfahren, welches ihn 'pogano' machte (S. 194).[1])

Der Fisch Belluga hält sich in der unteren Wolga auf. Wenn der Fluss infolge der Schneeschmelze grosses Wasser hat, verschlingt der Fisch Kieselsteine, um schwerer zu werden und so dem Laufe des Flusses widerstehen zu können (S. 198).

1) Herr Prof. A. Brückner hatte die Liebenswürdigkeit, mir folgendes zu dieser Stelle zu schreiben: 'Das pogano ist ‚hässlich', eigentlich ‚heidnisch', und bezieht sich auf den Aberglauben vom erhängten Judas, dem der Lebenshauch nicht durch den Mund, sondern per intestina herausfuhr. Die Lippen hatte ihm ja der Heiland geküsst.'

Die Samojeden haben zahme Hirsche, die sie zwei und zwei an Schlitten spannen. Es liegt hier wohl eine Verwechslung mit Rentieren vor. Die Töchter lässt man vor der Verlobung nicht sehen. Sie werden für Hirsche verkauft, und zwar oft schon im Alter von 6 oder 7 Jahren, damit der Bräutigam ihrer Jungfrauschaft sicher sei. Die Männer sind sehr eifersüchtig, deshalb werden die Frauen viel genauer eingeschlossen als in Italien. Und wenn die Männer auf die Jagd ausziehen, legen sie ihnen Maschinen an, um zu verhindern, dass sie untreu werden. Also ganz wie die alten Kreuzfahrer.[1] Sie sind grosse Zauberer, hüten sich aber, diese Kunst vor den Russen auszuüben, aus Furcht, angeklagt zu werden. Bei einer Mahlzeit, die ein englischer Kaufmann einigen Samojeden gab, betrank sich einer vollkommen. Da kam eine alte Frau, rührte ihn an die Stirn und sagte ihm einige Worte ins Ohr. Sofort war der Rausch verflogen und der Mann so vernünftig, wie wenn er den ganzen Tag nichts getrunken hätte (S. 201—203). Die Samojeden, zu denen der Verfasser später selbst kommt, sind Sonnenanbeter. Sie beten zur Sonne auf den Knien liegend mit ausgestreckten Armen (S. 260).

Vom Grüssen verschiedener Völker wird gesagt, dass die Polen sich hochmütig grüssen und sich nicht so sehr verneigen wie die Russen; die Tartaren umfassen die Kniee ihrer Oberherren, die gemeinen Leute setzen 'den Finger nach dem Daumen' auf den Mund und schütteln dabei den Kopf ein wenig. 'Die Manier der Circassen im Grüssen ist gröber und tölpischer; sie fragen alle Tage: Sind deine Knechte, deine Kühe, Schafe, Pferde, Ziegen, Böcke, Schweine, Hähne und Hühner noch bei guter Gesundheit?' (S. 220f.).

Ihre Reise führt die dänischen Kaufleute auch nach der Insel Zembla. Die Einwohner beten teils, auf den Knieen liegend, die Sonne an, teils auf Hügeln stehende Bäume, die in tölpischer Weise zu menschlichen Figuren geschnitzt sind. In diese Figur setzt sich der Teufel und erteilt Orakel. Ein solcher Götze heisst 'felizo', wie im Text, fetitzo wie in der Kapitelüberschrift steht, offenbar das portugiesische feitiço, Fetisch (S. 262 bis 265).

Von Zembla segeln die Schiffe nach Grönland. Auf der Rückfahrt von da nach Dänemark sehen sie sich genötigt, Island anzulaufen. Der Arzt besucht die Hekla und weiss allerlei merkwürdige und fabelhafte Dinge über Island und seine Bewohner zu berichten. Da von diesem Bericht, wie schon erwähnt, Thoroddsen eine ausführliche Inhaltsangabe giebt, übergehe ich ihn hier. Endlich gelangen sie glücklich wieder nach Kopenhagen. Es folgt alsdann noch eine ausführliche Abhandlung 'von dem Missbrauche des Einhorns und den Tugenden seines Horns'. Mit dem grössten Ernst werden alle Nachrichten von diesem fabelhaften Wesen

1) Vgl. über die Keuschheitsgürtel Ploss a. a. O. I, 303. [A. Schultz, Das höfische Leben² 1, 595. Bonneau, Curiosa 1887, p. 226.]

von Plinius an geprüft und auf ihre Glaubwürdigkeit hin untersucht. Der Verfasser kommt zu folgendem Schluss: 'Mir däucht, es wäre am füglichsten zu glauben, dass das rechte Einhorn ein Schwarzer sei, den ich in Afrika gesehen habe, welcher ein Horn, so gross als eines Widders seines hatte, das von der Stirne nach dem bregma und der sutura coronati ginge, und sich gegen die sagitalem erstreckte . . . , oder eine Frau, die gestorben war, dass sie sich in ein Horn, so ihr gerade und dünne, von der Farbe wie Ochsenhörner, und anderthalb Schuh lang auf der Stirne hinaus stund, hat abschneiden lassen' (S. 315).

Eine schöne Abbildung beider Wundergeschöpfe ist beigefügt.

Über die angeblichen Tugenden dieses Horns äussert sich der Verfasser, dass, wenn es überhaupt eines giebt, und gesetzt, dass diejenigen Hörner, die man dafür ausgiebt, solche auch wirklich sind, sie keine anderen haben, als das Hirschgeishorn und das Elfenbein, dessen man sich bedient, 'das Speien, Nasenbluten und den Durchlauf zu stillen, welches durch die anziehende Kraft geschieht, so diese Hörner haben, das man nicht eine Kraft, sondern eine notwendige Malignität nennen sollte, weiln sie durch ihre Anhaltungen von ihrer irdischen Substanz verursachet, die Gänge der Adern und Pulsadern verstopfet . . .' (S. 311—317).

Eine geographische Betrachtung und noch ein paar Bemerkungen über die Samojeden machen den Schluss des merkwürdigen, interessanten Buches. Der der Ausgabe von 1706 angehängte Abschnitt 'Continuatio nordischer Kuriositäten' beschäftigt sich hauptsächlich mit verschiedenen Reisen nach Spitzbergen und Grönland und Überwinterungen daselbst, giebt Beschreibungen der arktischen Natur und ist von geringerem Interesse.

Heidelberg.

Von dem deutschen Grenzposten Lusern im wälschen Südtirol.

Vom Kuraten **Josef Bacher.**

(Vgl. oben S 28. 169. 290.)

III. Meinungen, Bräuche und Sprüche.

Der Gang durch das Leben geschieht durchaus nicht auf glatter, ebener Bahn, selbst wenn der Mensch nicht mit Nahrungssorgen zu kämpfen hätte. Schon gleich in den ersten Tagen des menschlichen Daseins müssen gewisse Bräuche genau und streng beobachtet und eingehalten werden, um das Kind vor späterem Unheil zu bewahren. Diese getreue Obhut darf

auch später nicht fehlen, um das Kind recht zu erziehen. Ist dann das sorgsam gehegte Geschöpf in die Blütezeit des Lebens eingetreten, so giebt es auch für dieses Alter Überlieferungen, feststehende Anzeichen, aus denen man Erfolg oder Missgeschick beim Sehnen, Trachten und Streben der entwickelten Jugend erkennen mag, besonders für die Fälle, die noch im dunklen Schosse der Zukunft sich bergen. Kommt endlich die Zeit heran, welche den einschneidenden Wendepunkt im Leben bildet, durch Gründung einer eigenen Familie, so hat die von den Vorfahren ererbte Überlieferung das Verhalten bei diesem wichtigen Schritte zu regeln. Das Alltagsleben bietet ferner in den verschiedenen Lagen des Menschen, in seinen Beziehungen zum Nebenmenschen, zu den Tieren, zu den Pflanzen und unbelebten Wesen Gelegenheit genug, die vielgestaltigen Erscheinungen nicht ausser acht zu lassen, die in gesunden und kranken Tagen sich an den Menschen herandrängen, bis endlich das unabwendbare Verhängnis, dem alle Lebewesen unterliegen, der Tod, an ihn herantritt; jedoch auch nach dem Tode schwindet das Andenken an den Dahingeschiedenen nicht, und so mancher Überlebende kommt noch in die Lage, sich mit einem schon Verstorbenen befassen zu müssen.

Dem Gesagten zufolge soll der hierher gehörige Stoff gegliedert werden in Meinungen, Bräuche und Sprüche bei 1. Geburt und Taufe, 2. Kindesalter, 3. Reifer Jugend, 4. Verlobung und Hochzeit, 5. Vorkommnissen im alltäglichen Leben, und 6. Krankheit und Tod.

Um hierüber ein möglichst vollständiges Bild geben zu können, habe ich nicht bloss meine eigenen diesbezüglichen Sammlungen benutzt, sondern an geeigneten Stellen auch die in Ignaz v. Zingerles Luserner Wörterbuch (vgl. diese Zeitschrift 1900, Heft 2, S. 154) enthaltenen Aufzeichnungen verwertet. Auf diese letzteren wird stets an seiner Stelle verwiesen werden durch das Zeichen Z mit beigesetzter Zahl, welche sich auf die Nummern im Anhange des erwähnten Wörterbuches bezieht.

1. Geburt und Taufe.

1. Bia-mä tüat, bál-da bortət a kin: Di ggomarə gēat ən haus áugəhäwə bę́t-anar grǫ́asan gajóſ, un·bál-da is kent aſ də welt 's kin, riχtət-s'-əs hēr šüa šüa, un déna zǫ́agət-s'-əs ən andar kíndar, ás-d'-arar sain ən haus.

Wie man thut, wenn ein Kind geboren wird: Die Hebamme geht ins Haus mit einer grossen Tasche um und sobald das Kind auf die Welt gekommen ist, richtet sie es schön schön her, und dann zeigt sie es den andern Kindern, falls deren im Hause sind.

Wie man den neugierigen Fragen der Kinder um die Herkunft des Neugeborenen begegnet und denselben vorbeugt, steht bei Z. 1:

Bál-da is gəbōrtət a kin, köt-mä ən ándar kíndar, di mǘatar hat gənump 's kin durχ ən tāl von Üašn gga dar vrau Perχtəga (oder Pertəga), bo-da hat di

Sobald ein Kind geboren wird, sagt man den andern Kindern, die Mutter habe geholt das Kind drüben im Üaschenthale bei der Frau Berchta, welche die

kíndar, bo-da nö net sain gəbörtət in gróasə väsar vól-bet wásar.

Kinder, so noch nicht geboren sind, in grossen, mit Wasser gefüllten Fässern hat.

2. Bál-sa tóavan a kin: Di ggomärə boróatət zúag-riχtət 's kin, a-bé-'s hat z' saina, un déna šikt-sə zo rüava 's gəvátarlaüt. Bál-da se'm is's gəvátarlaüt, di ggomärə nimp 's kin afn arm un dena gían-sa alə bətnándar ggan faf zo máχa-'s inšrai'm; déna gían-sa gga dar kirχ. 's gəvátarlaüt möχt šaugn bol áu zo pēta gəreχt ən ggrēdo, omrróm sə-nö 's kin kint a trüt.

Wenn man ein Kind tauft: Die Hebamme bereitet das Kind hergerichtet, wie sichs gehört, und dann lässt sie die Paten rufen. Sobald die Paten dort sind, nimmt die Hebamme das Kind auf den Arm, und dann gehen sie alle miteinander zum Priester, das Kind eintragen zu lassen; dann gehen sie in die Kirche. Die Paten müssen wohl acht geben, das Credo recht zu beten, denn sonst wird das Kind eine Trut.

3. Bal-da 's kin is gətóaft. kéarnsa bədrum zo tråga hóam 's kin. Də müatar, bál-sa se'm rivan, möχt-sə küsan də hant ən gəvátarlaüt, on déna sizan-sasə zo tiš z' ésn ən vormas ódar də tšaï on déna gían-sa hóam.

Sobald das Kind getauft ist, kehren sie wieder zurück, um das Kind heim zu tragen. Die Mutter muss, wenn man dort ankommt, den Paten die Hand küssen, und dann setzen sie sich zu Tische, um das Mittag- oder Nachtmahl einzunehmen, und dann gehen sie (die Paten) heim.

4. Aχt tägə spētar dar ggompärə šikt saï waibə, ódar épar úàs bét-anar zúà próat un an štian prok šmalz[1]) zo tråga 's dar müatar von kin; wíanə tägə spētar gēat də ggomärə ö zo tråga də zúà bét próat un šmalz.

Acht Tage später schickt der Taufpate sein Weib oder sonst jemand mit einem Handkorb voll Brot und einem schönen Stück Butter, um es der Mutter des Kindes zu überbringen; wenige Tage später geht die Patin auch, um den Handkorb mit Brot und Butter zu bringen.

5. As-da 's gəvatarlaüt is raiχ, ənvēzə bås zo tråga də zúà boróatn-s'-ən gelt ín ən a ggärt un lēgn-'s úntar də väš von kin.

Wenn die Paten reich sind, richten sie sich Geld in Papier (eingewickelt) her, und legen es, anstatt den Korb zu bringen, unter die „Fatsche“ (Wickelbinde) des Kindes.

6. 's waibə bo-da is gəvalt ən štróa (padsoláda) vört-t-sə zo vána ən wiləš fin as-sə net is gəwēst to máχa-sə waign. un as-sə hétat zo möχa gían aus von haus épr-épas zo tüana, nimp-s'-ar úas bet ir, ódar a alts mentš ódar sə nímpar a kin pa-dar hant: ás-sə se'm is lai alúa, nimp-s'-ar 's wáigəwasar un déna légg-s'-ar a gróasa pēt um-ən hals, un das-sél haltət hintar ən wiləš.

Das Weib, welches ins Stroh gefallen ist (Wöchnerin), fürchtet sich verhext zu werden, solange sie nicht gewesen ist, um sich aufsegnen zu lassen, und wenn sie notgedrungen aus dem Hause herausgehen muss, etwas zu thun, so nimmt sie sich jemand mit, entweder eine alte Person oder sie nimmt (sich) ein Kind bei der Hand; wenn sie dort nur allein ist, nimmt sie (sich) das Weihwasser und legt sie n dann um den Hals einen grossen (Bet-) Rosenkranz, und dies schützt vor Verhexung.

Da N. N. disan wíntar hat gəhat an püa un ən an tägə hat-sə gəmöχt gían ən štal, z' séga von viχ, umbróm dar

Die N. N. gebar diesen Winter einen Knaben, und eines Tages musste sie in den Stall gehen, um beim Vieh nach-

1) „šmalz“ bedeutet „Butter“; das deutsche „Schmalz“ bezeichnen die Luserner mit dem Ausdrucke „gəsótats šmalz“.

saì man is vórt-gəwę̄st, un sī hát-ar gənump 's wáigəwasar un is-sə-sə gəsę̄nn; déna hát-sə-san-ar gənump a bę̄zlə ən də gajóf, déna hat-s'-ar gəlęgg úm a grǫ́asa pę̄t un is gant ən stal pa dar naχt, un dar wiləš hat-sə net gəvann.

zusehen, denn ihr Mann war fort, und sie nahm Weihwasser und segnete sich; dann nahm sie davon in einem Fläschchen in der Tasche, ferner legte sie sich einen grossen (Bet-) Rosenkranz um und ging in der Nacht in den Stall, und der Hexenzauber hatte ihr nichts an.

2. Kindesalter.

Sogleich kann man bei einem Kinde schon im voraus bestimmen, ob es ein wohl- oder übelgestalteter Mensch werden wird:

7. As-da-n-a kin is šáüla ən di wíagə, kint-'s a šüä mentš ən plaz, on as 's is šüä ən di wíagə, kint-'s šáüla ən plaz.

Wenn ein Kind ist hässlich in der Wiege, wird es ein schöner Mensch im Platze, und ist's schön in der Wiege, wird es hässlich im Platze.

8. 's gaüln von kíndar: As di kíndar gaüln vil, kȫ'n di wáibar: ē, las-sə-sə gaüln, gge əntánto as-sa gaüln, ggręšərt-ən 's herz.

Das Weinen der Kinder: Wenn die Kinder viel weinen, sagen die Weiber: Ei, lass sie weinen, denn während sie weinen, wächst ihnen das Herz.

Wie den Kindern etwas Übles widerfahren kann (Z., 5—7):

9. As-mà tragg åbaş spät a kin áus von hauş, vann-'s ən wíləš.

Wenn man abends spät ein Kind aus dem Hause trägt, wird's verhext.

10. As-mà hat-'s gəplätra von an kin pa dar naχt áus-af-an wę̄gə, vann-'s-ən wiləš, un ən kin, bo-ma-'s-ən ālęgg māg-ən áusgę̄'m ę́pas lęzəs.

Wenn man die Wäsche eines Kindes bei der Nacht auf dem Wege draussen hat, wird sie verhext, und dem Kinde, welchem man sie anzieht, kann etwas Übles widerfahren.

11. As-mà wíagət a léra wíagə, kint bę́a ən pauχ ən kin, bo-mà déna drínlęgg.

Wenn man eine leere Wiege wiegt, bekommt das Kind, welches man dann hineinlegt, Bauchweh.

12. Mest-mà, wía grǫ́as-da is a kin, kint-'s niχt méar grǫasar. (Z. 8.)

Misst man, wie gross ein Kind sei, wird's Kind nicht mehr grösser.

13. As-mà grītlt óbar a kin, kint-'s niχt méar grǫasar. (Z. 9.)

Schreitet man über ein Kind weg, so wird's nicht mehr grösser.

Wie man Kinder behandelt und erzieht:

14. In an klúan kin möχt-m'-ən gę̄'m als, wās əs sīgg ésan, sə-nó plüatət-ən 's herz. (Z. 10.)

Einem kleinen Kinde muss man alles geben, was es essen sieht, sonst blutet ihm das Herz.

15. As mà zúa-lat-šaugn a junəs püablə, un ge't-ən nęt zo kósta, šlintət 's herz.

Wenn man ein junges Büblein zuschauen lässt, und man giebt ihm nicht zu kosten, schlindet das Herz.

16. Di kindar möχt-mà-sə pükan (gəwēnən) junn, umbrúm bal-sə sain grǫ́as, is-'s vę̄rtə.

Die Kinder muss man bücken (gewöhnen) jung, denn sobald sie gross sind, ist's vorbei.

17. As mà a kin lat šaugn ən spę̄tşo, sigg-'s ən taüvl.

Lässt man ein Kind in den Spiegel schauen, so sieht's den Teufel.

18. As-da áusvalt a zan ən an kin, möχ-'s-ən nemən un jukan-ən übar-'n (öbar-'n) kopf.

Wenn einem Kinde ein Zahn ausfällt, muss es ihn nehmen und über den Kopf (hin) werfen.

19. Bál-da áusvalt a zan ən an kin, möχ-'s-ən nemən un júkan-ən ən a loχ von ar maus un kö'n: „Maus, da hast-(d)o ən alt zan, prín-mar pal an naügn!" — Tüats a-sò, kint-ən palə a naügər zan en plaz vo den altn. (Z. 4.)

Sobald einem Kinde ein Zahn ausfällt, muss es ihn nehmen und ihn in ein Mausloch werfen und sagen: „Maus, da hast du den alten Zahn, bring mir bald einen neuen!" — Thut's so, kommt ihm bald ein neuer Zahn an der Stelle des alten.

20. Gïan kíndar ána zo wäša in də kirχ, stéat üsar líabə vrau víarzən tágə ána to šáuga-sə ā. (Z. 3.)

Gehen Kinder ungewaschen in die Kirche, so schaut sie unsere liebe Frau vierzehn Tage nicht mehr an.

Wenn ein Kind die Schüssel zerbrochen hat, sagt die Mutter zu ihm:

21. Ẹst šöpf-i-dar-'s aus ən a gẹlbar das daī múas.

Jetzt schöpfe ich dir dein Mus in einen Holzschuh.

Das unreife Alter wird einem Knaben oder Mädchen folgendermassen vorgehalten:

22. Du pist nō-net trúkan hintar də óarn — du pist nō nas hintar di óarn — du pist nō a plödar, un ən plödar han-i net lust to lüšna aus niχt.

Du bist noch nicht trocken hinter den Ohren — du bist noch nass hinter den Ohren — du bist ein (unreifer) Schwätzer, und ich habe nicht Lust Schwätzern Beachtung zu schenken (auszuhorchen).

3. Reife Jugend.

Die Liebe wird in diesem Abschnitte vorwiegend behandelt, das Hoffen und Erwarten das Fürchten und Zagen, das Schweben im Zweifel, den dann gewisse Erscheinungen lösen sollen.

23. As-da a junə díarn géat in Piné, kö'n-sa, sə géat zo píta-n- ar an púal.

Wenn ein junges Mädchen nach Pinè geht, sagt man, sie gehe, um sich einen Geliebten zu erbitten.

Pinè ist ein Wallfahrtsort etwa $1\frac{1}{2}$ Stunden nördlich von Pergine gelegen, wohin die Bevölkerung Italienisch- und Deutschtirols gern sich wendet, um in besonders wichtigen und schweren Anliegen die Fürsprache und Vermittlung der Madonna sich zu erflehen.

24. As-da də púalən šenkt a pẹtlə ən púal, haltn-sa härta líabar un mäχln palə anándar, umbróm di pẹt pintət.

Wenn die Geliebte ein Rosenkränzlein dem Geliebten schenkt, halten sie (sich) einander immer lieber, und heiraten bald einander, denn der Rosenkranz bindet.

Unter „Rosenkränzlein" ist nicht etwa ein Kränzchen von Rosen zu verstehen, sondern die in eine Schnur gefassten, oder meist gekettelten Korallen zum Abbeten des Rosenkranzes.

Auch Briefe sind in diesem Alter begreiflicherweise sehr ersehnt, und es fehlen auch hierfür gewisse Anzeichen nicht:

25. As-da 's öl-liaχt maχt ən šmogg, kint lẹtar.

Wenn das Öllicht einen „Putzen“ macht, kommt Brief.

26. As-da gêat daz ābaṣ a farfāla umə ẹpar úàs, das-sél vaɒɒ lẹtar ən tā' darná'.

Wenn abends ein(e) (Motte) Schmetterling um jemand herumfliegt, so erhält derselbe (einen) Brief am Tage darnach.

27. As-da függət 's vaür, kint lẹtar ődar-da kemən vreməgə tu véna.

Wenn das Feuer knistert, kommt Brief, oder es kommen Fremde auf Besuch.

28. Sovl vārt, a-bé-da ggreggn di viɒar ən ar diarn, sovl pūal hat sə. (Z. 11.)

So vielmal, wie einem Mädchen die Finger knacken, so viel Liebhaber hat sie.

Anzeichen treuer Liebe und Verhalten, um sich diese zu sichern:

29. La vero amór ṣi disgúṣtu ṣéte vọlte: di pūal-laüt möχan-sə darzürnən on déna widar haltn gêarn sī'm vārt, un alőra háltn-s'-sa gêarn hürta fin ás-sa ṣter'm.

Die wahre Liebe zerwirft sich siebenmal: die Verliebten müssen erzürnt werden (miteinander) und dann sich wieder gern haben siebenmal, und dann haben sie sich immer gern bis sie sterben.

30. As-da 's wétar is lẹz, as gêat wint un šnéa, un dar púal gêat zo véna də pūalən, haltət-sə-sə gúat, ombrúm si is síχar, gge d'-ar haltət-sə gêarn.

Wenn das Wetter schlecht ist, wenn es Schnee weht, und der Liebhaber geht die Geliebte zu besuchen, ist sie glücklich, denn sie ist sicher, dass er sie liebt.

31. As-da dar púal möχt gían atdə árbat, un 's māl vór-d'-ar gêat vort (vórtgêat), gêat zo véna də pūalən un ṣtêat se'm fin ṣpẹ̄t pa dar naχt, is-sə síχar, ke d'-ar haltət-sə gêarn.

Wenn der Liebhaber auf (die) Arbeit gehen muss, und er geht am Abende vor seiner Abreise die Geliebte zu besuchen und bleibt dort bis spät in der Nacht, so ist sie sicher, dass er sie liebt.

32. As-da-ən-ar diarn ófə-pintət-ar a hoṣ ődar 's vürta, hat-sə ən sint dar púal.

Wenn einem Mädchen ein Strumpf oder die Schürze aufgeht (sich losbindet), so hat sie der Geliebte im Sinne (denkt an sie).

33. En tāgə vō dən naügə jār də pūalən šenkt a waisəs túaχ ən púal.

Am Neujahrstage schenkt die Geliebte dem Geliebten ein weisses Tuch.

Zeichen, welche Zerwürfnisse unter Verliebten bedeuten:

34. As-da zwọa pual-laüt haltn a kin in də tọav betnándar, is-'s in difizələ, ás-sa nemən anándar.

Wenn zwei Verliebte ein Kind zur Taufe halten, ist's schwerlich, dass sie einander heiraten.

35. As-da a pūal šenkt a mẹsar sáindar pūalən, ṣpẹ̄tar darzürnən-sa-sə un nemən net anándar, umbróm 's mẹsar hakt.

Wenn ein Liebhaber seiner Geliebten ein Messer schenkt, so erzürnen sie sich später und heiraten einander nicht, denn das Messer schneidet.

36. As-da a diarn šwenzt ən an tāgə, bō-'s rẹ̄ɒɒ, hat-sə zornə ən púal — oder: As-da a diarn wäšt, on ən tāgə, bō-sə hat zo šwënza, as-'s rẹ̄ɒɒ, hat sə zornə ən pūal.

Wenn ein Mädchen schwänzt (reinwäscht) an einem Tage, an dem es regnet, so hat sie ihren Liebhaber zornig — oder: Wenn ein Mädchen wäscht, und am Tage, wo sie reinwaschen muss, regnet es, so hat sie ihren Geliebten zornig.

37. As-da a díarn úmargéat un hat uugəkéart də pədána von ggonsót, hat-sə zornə ən púal.

Wenn ein Mädchen beim Umhergehen den (inneren) Saum des Rockes aufgestülpt hat (trägt), so hat es seinen Liebhaber zornig.

38. As-da-n-a púa boként ən tā' von naügə jār an alts waibə, hat-ar kúa gəlük spezialméntə ən gəpúala.

Wenn ein Bursche am Neujahrstage einem alten Weib begegnet, so hat er kein Glück, besonders in der Liebschaft.

Dass aber übertriebene, masslose Liebe nicht schon den Himmel für alle Zeiten in sich schliesst, besagt folgender Spruch:

39. 's gəléka géat ən gədreka. — As-sə-sə lékan gār zo vīl, darsaurt-'s ṣpḗtar.

Das (sich) Lecken geht über in Kot. — Wenn sie sich gar zu viel lecken, so wird's später sauer.

4. Verlobung und Hochzeit.

Wie schon im 3. Abschnitte mehr oder weniger deutlich bei den Sprüchen, die sich auf die Liebschaft beziehen, die Absicht und Aussicht auf Ehe hervortritt, so dass eine leere Liebelei ausgeschlossen erscheint, so ist thatsächlich das Sinnen und Trachten der meisten jungen Leute — man kann sagen: aller, die überhaupt eine Liebschaft haben — auf dieses ersehnte Ziel irdischer Glückseligkeit gerichtet. Was Wunder daher, wenn Sprüche, die auf diesen Gegenstand Bezug haben, die als Orakel zur Enthüllung der Zukunft dienen, nicht in Vergessenheit geraten sind.

Eine günstige oder ungünstige Aussicht auf Ehe und den mehr oder weniger nahegerückten Zeitpunkt derselben erkennt man aus folgendem:

40. As-mā kḗrt vorā́ ən an púa, das-sél jār borātət-ar-sə net.

Wenn man vor einem Burschen kehrt (mit dem Besen), so verheiratet er sich im selben Jahre nicht.

41. As-da géat a díarn ín-ən a hauṣ un ás-m'-ar zúakḗrt bẹt-'n pḗṣom, borātət-sə-sə net das-sél jār.

Wenn ein Mädchen in ein Haus hineingeht und man kehrt mit dem Besen gegen sie, so verheiratet sie sich im selben Jahre nicht.

42. Bál-da di juŋən laüt hǫarn ən ggúggo, hóggn-sa ṣtark un kö'n: „Ggúggo baṣúggo, fiól del pārə zúggo[1]), fiól di una bōna mārə: quantə anə mi dét-to[2]) da maridāre?" un déna zḗln-sa bíavl vārt d'-ar ggugg-ət, un kö'n, sa ṣtían nō sövl jār, vór-sa-sə borātn; un ás-ar niχt mēar gguggət, bál-sa nālasan zo vṓrṣa, kö'n-s'-sa borātn-sə no das-sél jār, ódar sə borātn-sə nía.

Sobald die jungen Leute den Kuckuck hören, rufen sie laut und sagen: „Ggúggo baṣuggo, Sohn des dummen Vaters, Sohn einer guten Mutter: wie viele Jahre giebst du mir (bis) zur Verehlichung?" und dann zählen sie, wie oft er ruft, und sagen, sie blieben noch so viele Jahre unverehlicht; und wenn er nicht mehr ruft, sobald sie zu fragen aufhören, sagen sie, sie verheiraten sich noch im selben Jahre, oder sie verheiraten sich nie.

1) zucco, italienisch, eigentlich Kürbis.

2) Italienische Schriftsprache: quanti anni mi dai tu.

43. As-d'-a díarn lat sía'n 's wásar, bo-sə nüzt z' ṣpŭala áu, ən das-sél jār borātət-sə-sə net. (Z. 12.)

Wenn ein Mädchen das Wasser, das sie zum Spülen braucht, sieden lässt, so verheiratet sie sich im selben Jahre nicht.

44. As-da a díarn ṣtéat šüā ān pẹtn gəvíəratar, möχ-sə nemən an šáülan man; as-sə ṣtéat šaüla, mäχlt-sə an štian man.

Wenn ein Mädchen mit den Fingerringen schön erscheint, muss sie einen hässlichen Mann nehmen (heiraten): wenn sie hässlich erscheint, heiratet sie einen schönen Mann.

45. As-da-n-a díarn vīl šlötərt[1]) un vīl darnẹ́zt-sə, bál-sə wäšt, mäχlt-sə an barába.

Wenn ein Mädchen viel (Wasser) schüttet und sich viel nass macht, wenn sie wäscht, bekommt sie einen Säufer als Mann.

Die Zeit von der Verlobung bis zur Hochzeit:

46. As-da a novíza úmargēnt alūā pa dar naχt, kint-sə ənṣtriārt.

Wenn eine Verlobte zur Nachtzeit allein herumgeht, wird sie verhext.

47. A lúṣtəga novíza, a traurəga ṣpūṣa — a tráurəga novíza, a lúṣtəga ṣpúṣa.

Eine lustige Braut, eine traurige Gattin — eine traurige Braut, eine frohe Gattin.

48. Bál-mā snit novízə, kent-mā halbə nárat.

Wenn man im Brautstande ist, wird man halb verrückt.

49. Di novíza šenkt-ən novízo di ṣpūṣ-fǫ́at: ēr īr šénkt-ar 's ṣpūṣvürta, di šūa un 's hálṣ-tūaχ.

Die Braut schenkt dem Bräutigam das Hochzeithemd; er schenkt ihr die Hochzeitschürze, die Schuhe und das Halstuch.

Der Hochzeittag:

50. En tāgə, bo-sa mäχl(n), ṣtían-sa áu ən áldar vrūa un gían ən də kirχ zo páiχta-sə un zo boriχta-sə; déna kéarn-sə bədrum an íaglas gga sain hauṣ, un gian odar šikan to rūava ən laüt, bo-da sain gəlädət ggan hǫ́asat. Déna bal-'s rift tu laüta, dar novízo un dəseln, bo-da sain gəlädət ggan hǫ́asat, gian zo néma də novíza. Bál-sa vórt-gian von hauṣ vō dar novíza, saī múatar gi't-ən 's waigəwásar aln pǫ́a'n, un déna gían-sa ən də kirχ. Intánto ás-sa sain ín ən də kirχ ís-da ẹ́par úandar borǫ́atət ən plaz tu šíasa.

Am Hochzeittage stehen sie auf in aller Frühe und gehen in die Kirche zu beichten und zu kommunicieren; sodann kehren sie zurück ein jedes in sein Haus und gehen oder schicken die Leute zu rufen, welche zur Hochzeit geladen sind. Sodann, wenn es das letzte Mal läutet, gehen der Bräutigam und die zur Hochzeit geladenen Gäste die Braut abzuholen. Sobald sie vom Hause der Braut fortgehen, giebt (ihnen) ihre (der Braut) Mutter das Weihwasser beiden, und dann gehen sie in die Kirche. Während sie in der Kirche sind, ist der ein und andere bereit, auf dem Platze zu schiessen.

Die Kleidung der Brautleute bietet nichts Besonderes; es wird das Festtagsgewand getragen, welches an anderer Stelle erwähnt werden soll. Die Braut trägt nicht Kranz und weisse Schürze, wie bei den Hochzeiten auf dem Lande in Deutschtirol.

51. As d'a ṣpúṣa ən tā' von hǫ́asat hat ā́ šwarzəs gawánt, wil-'s múanən, sə hā'm kúā gəlük. (Z. 13.)

Wenn eine Braut am Hochzeittag ein schwarzes Kleid anhat, bedeutet dies, dass sie kein Glück haben.

1) šlötərn = beim Waschen ringsum mit Wasser bespritzen, aus Übereilung oder Unachtsamkeit Wasser verspritzen, nass machen.

52. Bál-sa sain gəmäχlt, kéarn-sa bədrum də ṣpúṣlaüt un alə dəséln, bo-da sain gant bẹt imən ándar, un bó-da dar wẹ̄gə is das éɒarṣtə, vénən-sa borǫ́atət ən zaũ.

Sobald sie verbunden sind, kehren die Brautleute und alle jene, die sie begleitet hatten, wieder zurück, und wo der Weg am engsten ist, finden sie den Zaun aufgerichtet.

53. En zaũ máχan-s'-ən bẹt ṣtaɒən, púamən un als bās-sa sain gúat tu hẹ́va zúar, un darsél, bo-da vüart də ṣpúṣa, möχt áusnemən ən zaũ un vórt-jukan als, ús-sa mõgn paṣárn.

Den Zaun macht man mit Stangen, Baum(strünken) und allem, was man heibeizuschaffen imstande ist, und der Brautführer muss den Zaun wegräumen und alles fortwerfen, damit sie vorüber können.

54. As-da-n-a ṣpúṣa šlipft danidar ən tāgə, bó-sə mäχlt, kö'n-sa, ke sə hat kúā gəlük.

Wenn eine Braut am Tage der Hochzeit niederfällt, sagt man, sie habe kein Glück.

55. Déna gían-sa ən hauṣ vò dar ṣpúṣa z' ésa ən vórmas, un déna ṣtían-sa se'm fin də drai.

Sodann gehen sie in das Haus der Braut, das Mittagmahl einzunehmen, und bleiben dort bis drei Uhr.

Bei diesem Mahle wird je nach den Vermögensverhältnissen gut und reichlich aufgetischt. Die Art der Speisen bietet aber nichts Besonderes, weil es dabei etwas vornehmer hergehen soll, also eigentlich lusernische Küche ausgeschlossen wird. — Über die Nahrung der Luserner und die Zubereitung und Namen der Speisen soll an anderer Stelle eingehendere Erwähnung geschehen.

56. Bal-'s is palə də drai, lẹ̄gn-sa-sə ən wẹ̄gə tu gíana huam, un bal-da də ṣpúṣa grüast sainə laüt, hẹ̄ft-sə ā̃ to gaüla, un də ándarn láχan-sə aus, un déna gían-sə.

Wenn es bald drei Uhr ist, machen sie sich auf den Weg heimzugehen, und wenn die Braut von den Ihrigen Abschied nimmt, beginnt sie zu weinen, und die andern lachen sie aus, und dann gehen sie.

57. Bál-da sain dráiza laüt ggan an hǫ́asat, ṣtírbət úàs vō dən-séln dráizan vṓr-da aus is 's jār.

Wenn dreizehn Personen bei einer Hochzeit sind, stirbt eines dieser dreizehn im Laufe eines Jahres.

58. Bál-da-sə borā́tət a witovar ṓdar a witovn, də kíndar un lai tíabaṣ a grǫ́asa díarn ō mäggn-ən nā̃ də fanən un lásan net nā̃, fin as-s'-ən net gẹ̄'m z' ésa un zo trinka.

Wenn ein Witwer oder eine Witwe heiratet, schlagen die Kinder und wohl auch manches erwachsene Mädchen auf Pfannen und hören (damit) nicht auf, bis dass sie ihnen zu essen und zu trinken geben.

59. Bál-da də ṣpúṣlaüt sain húam (ən hauṣ von ṣpūṣ), də ṣpúṣa möχt gían vorána in pa tür, un af də tür vínt-sə-da an pẹ́ṣom un si möχt-ən áunemən un lẹ̄gn-ən áf-ana sait, un déna möχt-sə küṣan alə dəséln, bo-da sain ən hauṣ. Déna sízan-sa-sə zo tiš un ésan də tšaī.

Wenn die Brautleute heim (im Hause des Bräutigams) sind, muss die Braut voraus zur Thür hineingehen, und an der Thür findet sie einen Besen, und sie muss ihn aufheben und ihn irgendwohin stellen, und dann muss sie alle jene küssen, die im Hause sind. Sodann setzen sie sich zu Tische und essen das Nachmahl.

60. Bál-sa hā'm gest, síɒan-sa un trinkan un sain luṣtə fin ṣpẹ̄t pa dar naχt; déna də vraünt un də tṣẹln gían

Wenn sie gegessen haben, singen sie und trinken und sind fröhlich bis spät in die Nacht hinein; sodann gehen die

hûam, un də spûslaüt gían zo véna də laüt võ dar spûsa, un déna kéarn-sa bədrum hûam.

Verwandten und Freunde heim, und die Brautleute gehen, um die Angehörigen der Braut zu besuchen, und dann kehren sie wiederum heim.

61. Bál-da a naügəs pār spûsan gían ín ən a haus da éarst vãrt, möχan-sa trętn óbar'-n pęsom; alóra kemən-sə net ənstriärt. (Z. 14.)

Wenn ein neues Brautpaar das erste Mal in ein Haus eintritt, müssen sie über einen Besen schreiten; dann werden sie nicht verhext.

62. Das wäləšə gəpęt von spûsan hǫast:

Das wälsche Gebet der Brautleute lautet:

Víta, doltšęsa quatórdəsę dsórni; a tu speriamo finggẽ viviamo: mísere noi: débite e fiói!

Leben, Süssigkeit vierzehn Tage; auf dich hoffen wir, so lange wir leben; o wir arme: Schulden und Kinder!

63. As-da-n a spûsa hat ən grǫas zéarn klûanar, bās dən ándar nīdar nã, stéat-sə wítova palə.

Wenn eine Gattin die grosse Zehe kleiner hat, als die Nebenzehe, wird sie bald Witwe.

64. As-da-n a waibə ábəzīagət 's spûsgəvinrat, dartrinkt-ar dar man.

Wenn ein Weib den Trauring abzieht (abstreift), ertrinkt ihr der Mann.

65. Da ęarst naχt, bo-da zwǫa junə borâtatə laüt gían z' šlâva, kö'n-sa, gge das-sél, bo-da darlöšt 's líaχt da-sél naχt, stirbət pęlər.

Wenn in der ersten Nacht zwei junge verheiratete Leute schlafen gehen, sagt man, dass jenes (von beiden), welches das Licht in derselben Nacht auslöscht, früher stirbt.

66. Də ęarstn wóχan dǫpo gəmüχlt hǫast-mà-sə kútarwoχan.

Die ersten Wochen nach der Hochzeit heisst man Flitterwochen (=Lachwochen).

Unterfennberg bei Margreid (Südtirol).

(Fortsetzung folgt.)

Das Kellerrecht.

Mitgeteilt von Dr. **Hans Schukowitz.**

Die Herbergsitten und Gastgeberbräuche fussen in ihren ältesten Traditionen zum grossen Teile in den Dorfordnungen. Ich teile im folgenden ein Kellerrecht vom Jahre 1614 mit. Es ist auf Pergament geschrieben, in einen metallenen Rahmen gefasst und wurde bis in die siebziger Jahre in den gräflich Kinskyschen Kellereien zu Matzen im Marchfeld aufbewahrt. Heute befindet sich das Manuskript in meinem Besitze. Volkskundlich und sittengeschichtlich ist es von Wert, insofern man hierin eine Quelle eines Teiles der noch heute im niederösterreichischen

Weinland üblichen Winzersitten vor sich hat. Auch rechtsgeschichtlich mag es interessant erscheinen als volkstümlicher Kommentar zu den alten „Wirtsgesetzen" und „Schankknechtordnungen". (Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. V [von R. Hildebrand], Sp. 520 Kellerrecht: Recht und Gewohnheit eines öffentlichen, herrschaftlichen Kellers.)

Keler-Recht.

So durch Schickhung Gotts des Allmächtigen und durch Rathschluss der weltlichen Oberkhaiten ist festgesetzet und angeordet worden und allhir in der Herrschafft zu Mazzen in Nieder Östreich zur Dafürhaltung ist ausgehänckht worden. Darnach sein alldort, wo Moßth, Jungwein und Altwein aufbewahrt sein in Gebindt, verwehrt und verbothen, wie folget: † † †

Zum Erst: Daß keins allhir sein Handt erhöb zum Schwur[1]) und sey es in puncto, daß man die Wahrheit will beschwören oder sein ehrlich Gebahrung testiren oder Khauff und Verkhauff miteinand abthue. Ewer Redt sey ja und nein und was darüber sey von Falsch! spricht der Her Jhesu. Und Wahr ist allein im Wein und Lug und Trugh sein nit drein. Deßohngeacht sey es kein Widter Recht, so Eyns Handtschlag göb am Gebindt, daß himit sein Mansehr woll bezeigen. Merk es wohl!

Zum Ander: Daß keins allhir Schlechts sin und redt allein oder mit andern. Der algegenwertig Gott ist wahrhafft in dem Wunder Kelch des Altars und hört and schawet Alls, so auch im finstern Keler geschiecht. Merk das wohl!

Zum Dritt: Daß Eyns hir kein Wörtl fluech oder sakramentire weder bei Arbaith noch bei Trunckh, sey es im Preßhoff[2]) beim Jungwein, sey es im Göhrhaus[3]), sey es beim Altwein im Areckh[4]), noch im Weingeheg[5]). Gott selbsten hat Brodt und Wein gesögnet und darumb ist die Ackhererd geweihet und ihr Frucht gebenedeyt, so sie hervorbringet. Merkt das wohl!

Zum Viert: Mög Nimandt Ungezucht treiben zwischen den Gebindt oder im Halssen[6]). Ob Mans, ob Weibspersohn sein gleich strafffellig. Und sein es ledtig Leyt, sollen sie mit Klöhrruthen[7]) gezüchtet oder was sonsten zu Handten sein, geschlagen werden und gleich wie die räudtig Hundt mag man sie austreiben. So der Herr Jhesu thatt mit den failschent Judengezicht in sein hailig Thempl. Und so ein Manpersohn allhir gebraucht das ehlich Gemachl, seye ihr Frucht ohne Gesegen, wesgleich ihr ehrenthugendthafft Ehgelöbnuß sey verwischet für all Gezeithen. Merks wohl!

Zum Finfft: Soll alsamb ein jedt wißen, wie schandthafft es sey und schnödt, so Eyns sich über Maßen besauffet. dass es den unvernunfftig Tir geleich, das da kein Zyl khennet und Maaß. Wißt es, Unser göttlich Mayster hab gehungert und gedurst. Merkt es wohl!

1) Vgl. Birlinger, Aus Schwaben 1874 II, 198. — 2) Preßhoff = Kelterraum. — 3) Göhrhaus = Vorkeller, Gärraum. — 4) Areckh = Kellernebenraum. — 5) Weingeheg = Weingarten, Weinberg. — 6) Halssen = Kellerhals, Stiegengang des Kellers. — 7) Kleör = Weinsatz. Die Kleeruthe (Klörruthe) ist ein Kellerwerkzeug, mit dem die überflüssige Weinhefe aus dem Fasse gestrichen wird.

Zum Sechst: Daß den Kelher nimals Geitz und ander Gelust bestricken. So Eyner in Labtrunckh erbit, göb er ihm. Ein gastlich Wohlthatt gesögnet der Almechtig Gott, daß Theurung, Mißerndt und Hungernoth fernbleibt. Und wo imer Bluthsfreindt und Bekhennt zum gutt Trunckh beisamb sein, mogen lustig und in Eren sie sein, fridlibendt, keins ohrblaßen, Zankh und Fluech und Meineid wohl beiseytlaßen, unehrbar Gerödt weißlich meiden. Sie sollen achtung han, wie Unser Her Jhesu friedsamb mit sein Jünger das letzt Abendtmahl gegeßen. Merkt das wohl!

Zum Simbt: Hast ein theur Gasth, gib ihm ein gutt Trunckh und sprech: Gesegne es dir Gott und sein Hailing! Und verkürtz ihn nit, so er dir wohl bekhennt und zu letz reich ihm von dein Best[1]) und sprech: Löb, solang mein Best gelöbt! Nimals fall es aber ein Gast bei, so ihn die Neygird peinigt, ohn vnbefuagt Erlaubnuß an frembd Gebindt zu klopfhen, weillen er will wißen, was vol, was nit. Des beriembt sich kein honett Man oder Weib. Merks wohl!

Zum Acht: Magst du nit jeden Gast ohn Unterschidt von all deinen Faß verkosten lasen. Das zimbt nit, weckhst sonst Neidt und mißrath dir dein Baugueth. Merks wohl!

Zum Newnt: Verneidt aber nit dem Frembd ein Gasttrunckh, auff daß nit Armenfluech dein Vih und Hausstandt vermidt[2]). Merk es wohl!

Zum Zehent: Sollst kein Stundt gestohlen Gutt in dein Keler verborgen halten. Es ist ein Aaß und verpesth dein ehrlich Leib. Merk es wohl!

Zum Elfft: Nimb nit, so Naschsucht dich verfüren wil, von frembd Weinbern. Gestohlen Wein vergifft ein lüstern Zung. Merks wohl!

Zum Zwölfft: So ein verfolgt Mensch fliht auf Weinbergrundt und Kelterbann[3]), mag er Schutzrecht han und thu ihm nichts! Merks wohl!

Zum Dreizehent: Soll der Kelher fleißig Achtung haben, daß aljar der Sant Urbani Trunckh gescheh[4]) und der Sant Johannes Mintrunckh in all Gebindt eingegoßen wirdt[5]) und mag söhen, in puncto Gsundtkosthen[6]), daß nit sonderlich vil vergaidt wirdt.

Zum Virzehent und Endt: Soll ein jedt Kelher und Pressjunkher behuetsamb sein mit dißer edl Gottes Gab. Soll nit leicht die Benediction eines Pfaff hindterlich wegschüben, so ihm Genadt bringhet und Sögen. Soll sich imer und jedter Zeyt den golden Spruch der hl. Schrifft vor Aug und Sin halten, der also laut: Accipite et bibite ex eo omnes![7])

---

1) Den ältesten Wein nennt der niederösterreichische Winzer seinen „Besten" und pflegt hiervon bloss guten Freunden kosten zu lassen. (Mannersdorf, Pyrawarth, Hadres.)

2) Ein unter dem Winzervolke um Gumpoldskirchen bei Wien gebräuchliches Sprüchwort lautet: Verneid 'n andern net's Glasl am Mund — Kriagst a feists Wamparl — Bleibst pumparl g'sund!

3) Kelterbann = Bannkreis des Kelterraums.

4) Der heil. Bischof Urban ist Patron der Weinernte. An seinem Tage (25. Mai) wird dem Hausgesinde ein doppelter Festschoppen vorgesetzt. (Um Matzen und Horn.)

5) Am Festtag des hl. Johannes (27. Dezember) pflegt die Kirche Wein zu weihen, wovon der Landmann teils dem Hausgesinde verkosten lässt, teils in jedes Fass des Kellers giesst. Über Johannissegen, Minnetrunk siehe: Birlinger, Augsburg. Wörterbuch, München 1864, S. 419f. Schmeller, Bayer. Wörterbuch 1^2, 1206. 1617.

6) Des Gastes erster Trunk gilt dem Wirt als „G'sundtrunk", des Wirtes letzter als „Gsundtrunk" des Gastes. (Regel im n.-österr. Weinlande.)

7) Matth. XXVI, 27. Es gilt als hohe Ehre, der Kirche den Messwein spenden zu dürfen. (Stillfried.)

Der liebe gethreue Gott, der verleihe und göbe durch Christum Jhesum, Unsern ainigen Erlößer und Seeligmacher, sein göttlich Hülff und Genadt, daß al, die diß Keller Recht lesen und wohl verstehn, gewißendtlich darnach sich kheren und Zeytt des Löbens befolgen, so recht und sittig ist. Amen. ☩ ☩ ☩

Mazzen am Sct. Johannis Bapt. Tag im 1614 Jar.

Graz in Steiermark.

Die Hedwig-Sohlen.

Von Dr. **Max Höfler.**

(Mit Tafel VI.)

Eines der interessanteren volkstümlichen Gebildbrote ist das in Breslau, Neisse, Trebnitz und anderen schlesischen Orten für den 17. Oktober, den Tag der heil. Hedwig, gebackene und von den Pilgern zum Grabe dieser Heiligen in Trebnitz gekaufte Gebäck „Strumpf-Sohlen“, auch „Hedwigs-Sohlen“ genannt, dessen Abbildung (Fig. 1—4) beigegeben ist. Die heil. Hedwig[1]), welche häufig barfüssig mit einem Paar Schuhe in der Hand abgebildet wird, starb 1243 als Herzogin von Schlesien. Nach ihrer Legende soll sie dieses Sohlengebäck in Breslau als Armenspende gestiftet haben[2]), welches heute den Sonntagsbissen der ärmeren Bevölkerung in Trebnitz und in der Grafschaft Glaz bildet. Es ist dies ein flaches, zähteigiges, fettes Hefenteig-, auch Honigteig-Gebilde, welches die Form einer fussblattartig abgeschnittenen Schuhsohle oder eines ausgetretenen Frauenstrumpfes hat.

Bei den volksüblichen Gebildbroten vereinigen sich nun nicht selten zwei sonst selbständige Opferformen; dieses Gebäck wird die Umwechselung oder Ablösung einer älteren Schuhsohlenspende in natura sein, in Vereinigung mit einem Brotopfer (Opferfladen). Dass es sich dabei um ein herkömmliches Totenopfer handeln dürfte, erhellt wohl aus verschiedenen Momenten. Vor allem wallfahren die Pilger zum „Grabe“ der Heiligen; weiterhin fällt der Heiligentag zwischen St. Michael, der germanischen Totenfeier (s. Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde 1901, S. 193) und Allerheiligen, der christlichen Totenfeier. So wie man die Fischzinse in Brot-Zinsfischen abtrug, so konnte auch eine ältere Sohlenspende auch einmal in der Form eines Sohlen-Gebildbrotes an die Armen erfolgen.

1) Der Wirksamkeitsglauben, der an verschiedenen schlesischen Hedwigs-Brunnen haftet, hat wohl seinen Ursprung im Seelenkulte. Die hl. Hedwig übernahm als Kalenderheilige viele Volksgebräuche des schlesischen Volkes, namentlich aus der Zeit der herbstlichen Totenfeier.

2) Die in den „Bildern der Hedwigslegende“ von Wolfskron 1846 abgebildeten Spendebrote zeigen diese Sohlenform nicht.

Die meisten älteren Armenspenden[1]) aber knüpfen sich an den Allerseelen- oder Totenkult an (Homeyer, Der Dreissigste 1864 S. 138. 159), und gewiss bestand in frühesten Zeiten schon die Tendenz, ältere, heidnische Totenopfer und Beigaben ins Grab in irgend einer Form abzulösen und in eine christliche mildthätige Art umzuwandeln unter symbolisierender Beibehaltung der ursprünglichen äusseren Form. Solche Umwandlungen von Opfergaben in solche aus Teig sind ebenso häufig wie die in Wachs oder Eisen. Bei Armenspenden, die, wie gesagt, sehr häufig mit dem Toten- (Armeseelen-) Kulte zusammenhängen, ist die Umwandlung einer herkömmlichen Opfergabe in eine solche aus Brotteig ohnehin sehr naheliegend und begründet. Dass aber Schuhe eine Armenspende waren, erhellt aus einer Testamentsverfügung vom Jahre 1554, wonach die Kirchengeschworenen zu Hamburg bei St. Peter sollen „alle jar jegen Michaeli (also zur Zeit der germanischen Totenfeier) vor teyn marck Lübsch (lübeckscher) jarlicher renthe gadesschoe (Gottesschuhe) mit enckelen salen, wo tho Hamborch gewontlich, so vele man dar thor tydt darvor kopen kan, bestellen und maken lathen“ (Schiller-Lübben II, 129). Auch in Basel fand am St. Lukastage, ebenfalls in der Zeit der herbstlichen germanischen Totenfeier, eine Spende der Lukas-Schuhe an die armen Schüler statt (Schweizer Idiotikon III, 1254). Was einstmals dem heidnischen Toten gebührte oder gegeben wurde, erhielten später die armen Seelen oder die Armen zur irdischen Leibesnotdurft. Jedenfalls ist die Spende wirklicher Schuhsohlen an die Armen an anderen Orten bevorzugt. — Nun heisst im Hennebergischen das Trauer- oder Totenmahl noch der Totenschuh, wenn auch ohne Schuhspende, so doch sicher in Erinnerung an das alte, beim Tode gebräuchliche Opfer von Schuhen. Der Brauch war allgemein in Deutschland und auch bei den germanischen Völkern, dass man dem Toten Schuhe anzog; namentlich bei den Wöchnerinnen sollte man dies nie unterlassen; wenn sie nach ihrem Tode „wandeln“ müssten, sollte ihnen das Schuhzeug zur Erleichterung dienen. Die ältesten Gräberfunde lehren, dass man den männlichen Toten nicht nur Waffen, Werkzeuge, Schmucksachen, Trinkhörner, sondern auch Kämme und Schuhe, den weiblichen auch Fäden und Schuhe mit ins Grab gab; dies war ein eigener Totenschuh, der im Altnordischen den Namen helskór hatte (Golther, Germ. Myth. 92). In Stargardt wurde derselbe (neben Bürsten, Kamm, Brot und einem unter das Kinn gelegten Rasen heimischer Erde) dem Toten noch lange in den Sarg gelegt. In der Oberpfalz erhält die Leiche ebenfalls Schuhe, „damit die Seele Ruhe habe und nicht wiederkehre“. Stirbt eine Frau (Lütolf, Sagen aus den fünf Orten 1865, S. 551) im Kindbette, so kommt sie als Geist allnächtlich 6 Wochen lang, um ihr Kindlein zu pflegen; darum soll man der Leiche Schuhe anziehen, damit die Verstorbene auf ihren Besuchen nicht barfuss gehen müsse. In Stöbers Sagen des Elsasses 1. 93. 143 (1892) klagt die verstorbene Wöchnerin: „Warum

1) XI. Jahrh. eleemosynae pro victu pauperum, in pauperum recreatione (Homeyer 111).

habt Ihr mir keine Schuhe angelegt? Ich muss durch Disteln und Dornen und über spitzige Steine" (Rochholz, Alemann. Kinderlied 354). Auch im Aargau ist es Glaube, dass man einer verstorbenen Wöchnerin ein Paar Schuhe in den Sarg geben muss, damit sie den Weg zu ihrem Kinde wiederfinde (ebenda 354). Der englische Aberglaube besagt: „Einmal im Leben muss man einem Armen ein Paar Schuhe schenken; denn sonst muss man nach dem Tode über einen weiten dornbewachsenen Raum gehen; hat man aber jenes gethan, so wird einem am Rand der Strecke ein alter Mann begegnen, welcher einen Schuh bringen wird, so dass man unverletzt darüber fortkommen mag." Der Schuh, den jener einmal im Leben beschenkte Arme seinem Wohlthäter im Todesthal wiederbringt, ist beschrieben in der Visio Godeschalci (Haupts Zeitschr. IX, 181). Solcherlei Schuhe sind deshalb eisenbeschlagen. Müllenhoff (Altertumskunde V, 114) bringt das erste litterarische Zeugnis (1189) für den aus England früher schon bekannten, später auch sonst im deutschen Volksglauben nachgewiesenen Totenschuh: in einer Sage wird eine überaus breite und anmutige Linde erwähnt, welche über und über mit Schuhen behangen war, die denjenigen gereicht wurden, die im Leben Barmherzigkeit geübt hatten, um mittels der Schuhe eine 2 Meilen weite, mit Dornen dicht besetzte Heide zu passieren.[1])

In den Alamannen-Gräbern auf dem Totenfelde von Oberflacht am (württembergischen) Lupfen (O.-A. Tuttlingen) fand sich ausser den Sandalenriemen bei manchen Leichen auf jeder Seite je ein Holzfuss in Form eines Leistens. Diese hölzernen nachgemachten Glieder waren der Zoll für den Fährmann oder auf der Totenbrücke, oder an der Hellapforte für den höllischen Thorwärtl, der diese Lösemittel für die leiblichen Glieder, die sonst verfallen gewesen waren, in Empfang nehmen sollte (Historische Jahrbücher f. d. Rheinland XXXII, 95). Nach Weinhold (Altnord. Leben 423) waren die altgermanischen Schuhe aus einem Stück ungegerbten Leders, das mit Riemen über dem Fusse zusammengehalten ward, die durch Löcher längs des Fussblattes gezogen wurden, der Schuh war ohne besondere Sohle. Sitte war es, dass vor dem Schlusse des Grabhügels ein Nächstverwandter noch hineinging und dem Toten den neuen und derben Hel-Schuh festband, auf dem er ins Reich der Hella wandern sollte (Weinhold, Totenbestattung, Anm. 1). (Ausführlicheres über den Totenschuh siehe Sartori in der Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde 1894. S. 422.)

Dieser altgermanische Hell-Schuh verwandelte sich unter dem Einflusse des Christentums in Schuhspenden und diese wieder in eine Brotspende in der Gestalt einer Schuhsohle. In den Deutschen Sagen (von Grimm I No. 238. 236) werden darum auch Kindern Schuhe von Brot angelegt.

1) Vielleicht sind die blutfarbenen Fussspuren der heil. Hedwig, wie sie in den „Bildern der Hedwigslegende" von Wolfskron abgebildet sind, eine in die Hedwigslegende übernommene Erinnerung an diese Vorstellung einer beschwerlichen Seelenwanderung.

Diese Vereinigung mehrerer Totenopfer (Brot + Schuh, Brot + Schmuck, Brot + Haaropfer, Brot + Trunknapf etc.) zu **einem** Gebildbrote findet sich, wie erwähnt, öfter. — Es ist ferner höchst wahrscheinlich, dass sich die Fussschuhe in **Handschuhe** umwandelten. Nach Rochholz (Alem. Kinderlied 353) geschieht es im Aargau noch, dass bei Sterbefällen die hauptsächlichsten Leichenbegleiter von Seite der Leidtragenden mit Handschuhen beschenkt werden. Auch im Bergischen (Monatsschrift des berg. Geschichts-Vereins 1894, S. 131. 165) erhalten die Leichenträger Handschuhe. Im Aargau kauft der Taufpate auch Taufhandschuhe aus Lebkuchenteig (Alem. Kinderlied 353). Allerdings finden sich auch sonst Handschuhe als Neujahrsgeschenk (Handgift) [1508, 1512] (Mones Zs. II, 188. 189), doch sind dies dann mehr Unterthäuigkeitszeichen (Schweiz. Archiv f. Volkskunde II, 121). Unter den Lebkuchen-Modeln in Oberbayern finden sich nicht selten auch solche, die Handschuhe vorstellen; allerdings sind solche Handschuh-Gebäcke nicht mehr an die Seelen-Kultzeit gebunden, werden aber dies wahrscheinlich früher gewesen sein.

Schliesslich muss noch betont werden, dass es auch an anderen Orten Gebäcke giebt, die den schlesischen Schuhsohlen ganz ähnlich sind, aber vom Volke anders benannt werden, z. B. in Mainz: Ohrfeige (Fig. 9), weil wie von einer flachen Platthand breit geschlagen; in Hamburg: Harter Kuchen (Fig. 8), der sich etwas dem rautenförmigen Mainzer Hartkuchen (Fig. 6) in der äusseren Form nähert; in Südholland: Dortsche Zool (Fig. 5), ein brauner, flacher, spröder, blätternder Honigkuchen in Sohlenform; im Elsass: die etwas länglicher gestreckten, aber auch sohlenartig flachen, gezacktrandigen Ochsenzungen (Fig. 13), die auch sonst in Süddeutschland „Zungen“ heissen; in Holland: Arnheemsche Meisjes (Fig. 12), ein sohlenartig flaches, kleines Butterteiggebäck mit Zucker bestreut. Die schwäbischen „Wiebele“ (Fig. 11), die im Holsteinschen Geduldskuchen (Patience-Gebäck) heissen, sind kleinste Miniatursohlen, die in Mecklenburg in der That Schuhsohlen, in Wiesbaden Schühchen oder Pantöffelchen (Fig. 10) genannt werden; selbst das Hamburger Judasohr (Fig. 7), ein sohlenartig flaches, mehr rundes Gründonnerstag-Gebäck, hat Ähnlichkeit mit Schuhsohlen, nur unterscheidet ein spitzdreieckiger Keilschnitt am sonst runderen Rande (oder ein Einriss) das Judasohr vom schlesischen Sohlengebäck; auch der Würzburger Michaelsweck hat Sohlenform.

Bei der Hartnäckigkeit, mit der gerade die Opferbeigaben beim Totenkulte sich erhalten haben, ist es höchst wahrscheinlich, dass sich auch der germanische Totenschuh im Volksbrauche forterhielt; seine Umwandlung in ein Gebildbrot ist eine naheliegende Folge der allgemeinen Tendenz zur Ablösung der früheren Opfergaben in natura.

Bad Tölz.

Kleine Mitteilungen.

Zwei Volkslieder aus dem Geiselthal bei Merseburg.

In dem geschriebenen Liederhefte eines Zützschdorfer Mädchens[1]) fand ich nachstehendes Lied; als besonderen Vorzug pries die Schreiberin, dass es zum Unterschied von den anderen 'wahr' sei. Eine Umfrage ergab, dass es in dem Gebiet zwischen Auerstedt, Sulza, Kösen, Naumburg, Weissenfels und dem Geiselthal sowie Freiburg a. U. bekannt und — nach der Melodie: Seht ihr drei Rosse vor dem Wagen — viel gesungen ist. Ich veröffentliche es — zugleich als ein schönes Beispiel, wie Volkslieder entstehen und weiter leben und durch ihr Weiterleben die Kunde von Ereignissen bewahren, die in den strengen Akten erloschen ist.

1.

Hört, Jungfraun, welch' ein Schreckenskunde,
Die sich zutrug in unsrer Stadt,
Von einem falschen Liebesbunde,
Den falsche Lieb gestiftet hat.[2])

2.

Ein Mädchen, noch so jung an Jahren[3]),
Verführt durch Männerschmeichelei[4]),
Sie hatte bei sich selbst erfahren
Und wusste, dass sie Mutter sei.[5])

3.

Den ganzen Tag rang sie die Hände
Und sprach: „Ach Gott, verlass mich nicht!"
Weil ihre eigne Schuld sie kränkte —
Sie suchte Ruh und fand sie nicht.[6])

4.

Vom Mutterherzen ganz verstossen,
Ging sie eins Tages[7]) mittags aus;
Sie hatte bei sich selbst beschlossen,
Nicht wiederzukehren ins Vater(Eltern)haus.

5.

Von Sulza ging sie bis nach Kösen[8]),
Und bei Schulpforta auf die Bahn,
Sie thät ihr Haupt auf Schienen legen,
Weil eben der Zug von Naumburg kam.[9])

6.

Die Schaffner hatten sie (hatten's längst) gesehen,
Sie bremsten mit gewalt'ger Hand,
Allein der Zug, der blieb nicht stehen,
Ihr Haupt[10]) rollt (sank) blutrot in den Sand.

7.

Die Schüler von Schulpforta haben,
Weil niemand sie gekennet hat,
Aus Mitleid sie so schön begraben,
Gott lohne ihre edle That.

8.

Ach Gott vergieb ihr ihre Sünden,
Dieweil sie die Verzweiflung trieb,
Ihr war das Glück nicht mehr beschieden,
Ihr wollten Rosen nicht mehr blühn.[11])

1) Näheres darüber: Adler, Volks- und Kinderlieder, Programm der Latina zu Halle 1901, S. 15, Anm. 2.

2) In einigen Niederschriften fehlt die Strophe. Die beiden letzten Zeilen lauten auch: 'Man fühlte tief, aus Herzensgrunde, — Was falsche Lieb' gestiftet hat', oder: 'Nehmt es zu Herzen tief zu Grunde, — Was . . .'

3) Ein Mädchen in den schönsten Jahren.

4) Verführt durch eines Jünglings Hand.

5) Sie hatte in sich selbst erfahren — Was falsche Lieb für Folgen hat.

6) Zeile 2 und 4 werden umgestellt.

7) Eines Sonntags oder des Donnerstags mittags.

8) Sie ging von Naumburg aus nach K. — Und so ging sie fort von Kösen (von jedem).

9) Wart't, bis der Zug von Naumburg kam.

10) Und Annas Haupt rollt in den Sand.

11) Strophe 8 fehlt in den meisten Niederschriften, ist daher vielleicht spätere Zuthat.

So das Lied. Da nun die Bahn erst am 19. Dezember 1846 dem Verkehr übergeben ist, so schien es mir nicht unmöglich, den historischen Gehalt des Liedes zu ergründen. Ich wendete mich also zunächst an den Direktor von Schulpforta, Herrn Prof. Dr. Muff, und seinem liebenswürdigen Entgegenkommen, sowie den freundlichen Bemühungen des Herrn Redakteurs K. Schöppe in Naumburg verdanke ich die erlangte Auskunft.[1])

Zunächst fand sich weder in den Akten der Staatsanwaltschaft etwas über den Fall — derartige werden nicht so lange aufgehoben, sodann wusste man auch in Pforta nichts von dem Begräbnis. Dagegen gaben Leute, die den Fall erlebt hatten, folgende Kunde: Vor etwa 32 Jahren nahm sich ein junges Mädchen Marie S . . . aus Bergsulza (Verwandte und Jugendfreundinnen von ihr leben noch) auf die angegebene Art das Leben. Sie war das Opfer eines Mannes geworden, der ihr verschwiegen hatte, dass er verheiratet war.

Auch den Verfasser des Liedes gelang es ausfindig zu machen. Vermutungsweise ward der Kantor von Sulza genannt. Herr Lehrer Faust in Auerstedt vermochte dann aber als Verfasserin eine Bäuerin aus Auerstedt festzustellen, Frau Schlegel.

Wir erhalten also folgenden Vorgang: Die Verzweiflungsthat eines betrogenen Mädchens hat die Gegend erregt, vielleicht um so mehr, als der gewissenlose Verführer unter den Leuten lebte. Schliesslich fand sich jemand, hier eine Frau aus dem Volke, die die Geschichte nach einer vielgesungenen Weise in Verse brachte. So drang das Lied über den engeren Kreis hinaus und erhielt einen gewissen Nimbus dadurch, dass man sich mit geheimem Gruseln zuraunen konnte: „Das Lied ist aber wahr.“ Je weiter es sich jedoch vom Schauplatz der That entfernte, und je mehr Zeit seit der That verstrich, um so mehr zersetzte sich der Sang. Gab er anfangs den Tag der That, so ward die Angabe nachher unsicher und an manchen Stellen singt man nur noch „eines Tages“. War zunächst der Weg der Unglücklichen von Sulza über Kösen in die Pfortaer Gegend genau bestimmt, so schwand der Name von Sulza, an einigen Orten verdrängt durch das später zu nennende Naumburg, anderwärts ohne Ersatz. Kösen hielt sich meist durch seine Stelle im Reim, doch auch dieser Name ward zu „jedem“ missverstanden. Schliesslich drang — wohl aus anderen vielgesungenen Liedern — in Strophe 6 der Name Anna ein, der richtige ist ja Marie. Natürlich traten auch alle anderen Änderungen ein, die mündliche Überlieferung mit sich bringt. Nicht alle Strophen werden überall gesungen, Zeilen werden umgestellt, Worte geändert. So berichtet das Lied von dem Unglück weiter, während die amtlichen Aufzeichnungen verstummt sind.

Diesem Liede füge ich aus derselben Quelle ein zweites derselben Art bei, ohne dass ich hier zur Erläuterung das Geringste hätte thun können.

1. Ich hab sie treu geliebet
2 Jahr in stille(r Freud?[2]),
Und keine Stund betrübet
War ich an ihrer Seit.

2. Ich ward von ihr gerissen
Zum Dienst fürs Vaterland,
Sie schwur mir unter Küssen
Treu Lieb' in jedem Land.

3. Von ihrem schönen Haupte
Schnitt sie ein Lockenhaar,
Ich trug's an meinem Herzen
Ein und ein halbes Jahr.

4. Doch ach, sie liess sich blenden
Trotz Schwur und Druck der Hand,
Sie that ihr Herz verschenken,
Das mir einst zugewandt.

1) Beiden Herren möchte ich auch hier meinen herzlichen Dank aussprechen.
2) Fehlt in der Niederschrift.

5. Doch ach, das Schicksal wollte,
Ich sollt' sie wiedersehn:
Zur Landwehr musst ich wieder
Zurück nach Erfurt gehn.

6. Da hab ich sie gesprochen
In einem Gastwirtshaus,
Sie aber stellt sich spröde
Und ging zur Thür hinaus.

7. Das hat mich tief gekränket,
Ich fasste den Entschluss,
Mein Leben gleich zu enden
Mit ihr durch einen Schuss.

8. Drauf hab ich sie ermordet
Wohl in der Augustastrass,
's war um die zwölfte Stunde,
Und ich ward leichenblass.

9. Jetzt kam sie angegangen,
Blutrot war ihr Gesicht.
Ich legte an mit Bangen,
Doch zittern that ich nicht.

10. Da sank sie schwer getroffen,
Geschossen durch die Brust,
Sie wollte gerne sprechen,
Ihr war nicht mehr bewusst.

11. Ich wollte gerne sterben,
Mit ihr so gern vereint;
Wie glücklich wär[1]) die Stunde,
Die ich nun oft beweint.

12. Ich wurde arretieret,
Zur Stadthauptwach gebracht,
Den Berg hinabgeführet,
Und streng wurd' ich bewacht.

13. Die ich nur so geliebet,
Wie sonst ein Jüngling kann,
Nur sie hab' ich geliebet,
Luise Hagemann.

14. Vor nichts ich dann erschrecke,
Wenn so mein Ende sei,
Es stirbt Karl Gottfried Möcke
Den Tod für Lieb und Treu.

Halle a. S. M. Adler.

Braunschweigische Abzählverse.[2])

Auf dem Berge Sinai
Sass der Schneider Kikeriki,
Seine Frau, die alte Grete,
Sass auf dem Berge und nähte.

Jenichen, Dienichen,
Zuckerrosinechen,
Kling klang aus.

Un jerantje deutinat,
Ule par du kindinat,
Ober formi lakkida,
Uler muler jon,
Da kam ein Dieb larron,
Wollt mir stehlen meinen Kessel chaudron,
Da nahm ich den Stock baton
Und schlug den Dieb larron
Aus meinem Haus maison.[3])

Elleren, belleren,
Sack vull Telleren,
Knippele knappele bautz.

Eins, zwei, drei,
Krischan legt en Ei,
Krischan legt en Puterei,
Eins, zwei, drei.

Eins, zwei, drei,
Lischelaschelei,
Lischelasche Abendbrot,
24 Kinder tot,
Enne wenne weg.

Kreie satt am Wēwenne,
Woll ut miner Bibel lesen,
Kamm de Bock un namm se weg,
Draug se hen na Königs Dör,
König säe hi hop
Mändopp
Saffejan
Morgen saste Vadder stân.
Ene dene deck,
Du bist weg.

Braunschweig. Otto Schütte.

1) In der Handschrift war.

2) Vgl. R. Andree, Braunschweiger Volkskunde 1896 S. 321.

3) Mit diesem teilweisen Kauderwelsch wurde vor 40 Jahren in Braunschweig viel abgezählt.

Drohung und Verspottung beim Versagen einer Bitte.

Während die Kinder der alten Griechen, wenn sie bei der Rückkehr der Schwalbe ihr Liedchen sangen und eine Gabe heischten, beim Versagen ihrer Bitte mit Worten drohten, denen man anmerkte, dass sie nicht ernst gemeint waren und sich gleichsam entschuldigten, dass sie ja Kinder seien, sind unsere Jungen gröber und ausfallender in ihren Aussprüchen. Wird den zu Neujahr umsingenden Kindern in Schöningen keine Gabe gegeben, so rufen sie wohl:

„Dill Dill Dill
Un wenn sė mik nist geben willt,
Sau schit ik op en Süll.“

Und in Braunschweig riefen sie früher beim Martensingen:

„Marten Marten bille,
Dat Kind sitt up en Sülle,
Et hat den Arsch wit opedân,
Da könnt se alle rindergân.“

Natürlich alle die, die der Bitte um eine Gabe nicht entsprochen hatten.

Braunschweig. Otto Schütte.

Erziehung zur Aufmerksamkeit.

Das Volk, das sich meist derb ausdrückt, sucht auch in derber Weise seine Mitmenschen zum Aufpassen zu erziehen. Hat jemand aus Unaufmerksamkeit etwas nicht verstanden und fragt „wat?“, so bekommt er die Antwort: „Watte nich, Bomwulle“ oder „Water is kein Beir“. Sagt er „ik dachte“, so muss er hören: „Dachte (Dochte) sind keine Lichte“ oder es wird ihm erwidert: „Denken daut de Puter, klauke Lüe, dë wett datt all.“ Solche Erwiderungen zu hören ist unangenehm, der Mensch wird aber dadurch zur Aufmerksamkeit erzogen.

Braunschweig. Otto Schütte.

Das Vogelnest im Aberglauben.

Herr Prof. Dr. G. Hertel erwähnt (unsere Zeitschrift für Volkskunde XI, 279) nach einer dem Ende des 15. Jahrhunderts angehörenden Handschrift als Beispiel dafür, dass auch gefundene Sachen abergläubische Bedeutung haben, folgendes: „Wenn man ein Vogelnest findet, die Mutter wegfliegen lässt, die Jungen aber behält, so bringt dies Glück, und ein solcher wird lange leben.“

Dieser Aberglaube beruht offenbar auf einer Bibelstelle, und nicht das Finden des Nestes oder das Behalten der Jungen ist die Hauptsache, sondern das Fliegenlassen der Mutter. Im Deuteronomium XXII, 6 findet sich das Gebot: „Wenn ein Vogelnest sich vor dir findet auf dem Wege, auf irgend einem Baume oder auf der Erde, Küchlein oder Eier, und die Mutter ruht auf den Küchlein oder auf den Eiern, so sollst du nicht die Mutter auf den Jungen nehmen. Fliegen lassen sollst du die Mutter, die Jungen aber darfst du dir nehmen, auf dass es dir wohlgehe und du lange lebest.“ Die Verheissung am Schlusse findet sich nur noch bei einem einzigen anderen Gebote im ganzen Pentateuch: „Ehre deinen Vater und deine Mutter!“ (Deut. V, 16). Und diese Thatsache spricht für die Auffassung (S. R. Hirsch, Der Pentateuch V, 323f.; Dillmann, Num. Deut. u. Jos.[2] 343), dass die Vogelmutter deshalb vom Gesetze geschützt wird, weil sie in der Erfüllung ihrer Mutteraufgabe begriffen ist.

Möglicherweise ist desselben Ursprungs der in der anderen, gleichzeitigen Handschrift erwähnte Aberglaube (entlehnt aus dem Tractatus de fide et legibus Wilhelmi . . . Parisiensis, Zeitschrift für Volkskunde XI, 277): „Wenn einer ein Nest findet mit dem brütenden Weibchen oder mit Jungen und es bei sich verwahrt, von dessen Hause wird Fruchtbarkeit und Überfluss niemals weichen.“

Mülhausen im Elsass. Heinrich Lewy.

Volkstümliches aus Jonathan Swift.

1. Ein beliebtes Kinderspiel ist in Steiermark das „Anmäuerln“. Zwei Knaben werfen kleine Münzen an eine Mauer — daher der Name — und je nachdem die Münze auf Kopf oder Schrift auffällt, hat ihr Eigentümer gewonnen oder verloren. Ein ähnliches Spiel war in England im 17. und 18. Jahrhundert gäng und gäbe. Der grosse Satiriker und Humorist Jonathan Swift schreibt in seinem „Versuch über die heutige Erziehung“ (mir liegt die Übersetzung: „Satyrische und ernsthafte Schriften von Dr. Jonathan Swift. Zürich bey Orell & Co. 1756“ vor; die betreffende Stelle II, 131—132): „Er (der hochadeliche junge Herr) weiss es schon von seiner Amme, dass er grosse Reichtümer erben wird und nicht nötig hat, sich mit den Büchern abzugeben. Diesen Unterricht vergisst er die Tage seines Lebens nicht; und sein grösster Trost ist, wenn er sich etwan davonstehlen und mit dem Kammerdiener, oder mit dem kleinen Mohren, oder sonst einem Dienstjungen, der sein Günstling ist (wie er denn unfehlbar einen von diesen zu seinem vertrautesten Herzensfreunde hat), um einen Pfenning spännen kann.“ Und in der Anmerkung hierzu heisst es: „Das Spiel besteht darin, dass man Pfenninge oder andere Münzen an die Wand schlägt und fortspringen lässt. Wer es so trifft, dass er des andern seine mit den Fingern erspannen kann, der hat gewonnen.“ [Spengeln bei Rochholz, Alem. Kinderlied und Kinderspiel 1857 S. 427.]

2. In dem berühmten Märchen von der Tonne findet sich (in der oben genannten Übersetzung III, 128—129) folgende Stelle: „Eine andere Entdeckung aber, wodurch er (Lord Peter = der Papst) gar sehr berühmt geworden, war seine allgemeine Einpökelung (das Weihwasser). Denn da er bemerkt hatte, dass durch die gewöhnliche Art einzupökeln, deren sich unsere Hausfrauen bedienen, weiter nichts als Fleisch und einige Gattungen von Gewächsen vor der Fäulnis bewahrt werden, so erfand Peter hingegen mit grossem Fleiss und vielen Kosten eine Pökelbrühe für Häuser, Gärten, Städte, Männer, Weiber, Kinder und Vieh, darin er diese Dinge ebenso frisch und gut erhalten konnte, als Insekten in Ambra. Nun schien zwar diese Pökelbrühe in Ansehung des Geschmacks, Geruchs und Ansehens von derjenigen gar nicht unterschieden zu sein, welche wir zur Einsalzung unseres Rindfleisches und unserer Häringe gebrauchen (wie sie denn auch wirklich gar öfters mit sehr gutem Erfolge hierzu ist angewendet worden), allein in Ansehung ihrer ungemeinen Wirkungen war sie etwas ganz anderes; denn sobald Peter nur eine Messerspitze voll von seinem Pulver Pimperlimpin (die Konsekration des Weihwassers, das sonst von dem gewöhnlichen Wasser nicht unterschieden ist) hineinthat, so richtete er Wunderdinge damit aus. Die Operation geschah durch das Besprengen, wobei man sich nach gewissen Mondsveränderungen richten musste. War es ein Haus, das man einpökelte, so konnte man sicher sein, dass es vor Spinnen, Ratten und Wieseln verwahrt blieb. War es ein Hund, so hinderte, dass er weder räudig, noch toll, noch hungrig ward. Ingleichen war es ein unfehlbares Mittel wider die Kräze und Läuse, heilte den Kindern die bösen Köpfe, und die Patienten konnten dabei ungehindert ihrem Berufe nachgehen, sei es bei Tisch oder im Bette.“

Was Swift an dieser Stelle in ziemlich boshafter Weise von dem Gebrauche des geweihten Wassers bei den Katholiken vor zweihundert Jahren erzählt, trifft heute noch zu. In den katholischen Kirchen (von den Alpenländern weiss ich es aus eigener Anschauung) ist fast immer in der Nähe der grossen Thüre ein hölzerner Kübel mit Weihwasser gefüllt. Die frommen Kirchengänger nehmen häufig nach dem Sonntagsgottesdienste ein Fläschchen desselben mit nach Hause, füllen damit das Weihwassergefäss, welches daheim zunächst der Thüre hängt; aus demselben besprengen sie sich die Stirne bei Aus- und Eingängen. Es wird aber noch weiter benutzt. Wenn ein Haus neu erbaut ist, durchschreitet man alle Räume und besprengt sie reichlich mit dem geweihten Wasser, um dadurch alles Böse abzuhalten; als besonders kräftig gilt das Wasser, welches an gewissen Festtagen, zu Ostern, am Stephanitage (26. Dezember), und am heil. Dreikönigtage geweiht wurde; von den zwei ersteren tragen die Landleute Krüge voll von der Kirche nach Hause, um das ganze Jahr hindurch damit auszureichen. Mit demselben werden die Felder besprengt, um gute Ernten zu erzielen; als Arznei wird es den Menschen und den Haustieren, besonders dem Rindvieh eingegeben. Kinder, welche an Ausschlägen auf dem Kopfe (an Grind) leiden, werden damit bestrichen, um Heilung zu bringen. Wenn das Vieh zum erstenmale im Frühling den Stall verlässt oder wenn es auf die Almen getrieben wird, wird es mit geweihtem Wasser besprengt. In den „Rauchnächten“, d. i. von Weihnacht bis Dreikönig wird der ganze Bauernhof durchschritten, das Haus, der Stall, die Tenne u. s. w.; voran geht ein Mann, mit einem Gefäss voll glühender Kohlen mit Weihrauch, ihm folgt ein anderer mit dem Weihwassergefässe, und die ganze übrige Familie macht den Schluss. Alle Räume werden eingeräuchert und mit geweihtem Wasser besprengt.

Graz in Steiermark. Franz Ilwof.

Zu Heinrich Kaufringer.

Bei meinen Bemerkungen über die zwölfte Novelle Heinrich Kaufringers (Germanistische Abhandlungen XVIII, 84 ff.) ist mir eine wichtige Stelle der Sterzinger Spiele (hsg. von O. Zingerle 1886) entgangen. Im 25. Stück: Die zween Stenndt, Vers 1239 ff. hält der Pfarrer folgende Traurede:

Veni, kum her, Martine!
  da gib ich dir ain weib zu der ee
Vnd dir, Katrina, ein elichn man
  vnnd schlafft bey ain ander wol vnd schon
Vnnd fuert ain frolich leben.
  von zehn fartl muest es mir ains gebenn.
Darauff sprecht bayd ja,
  so gib ich enckh zusamen da
In nomine paters.
  nimpt ers, so hat ers.
Got geb, das euch bayden wol geling!

Vers 1244 beweist allerdings noch nicht die Thatsächlichkeit jener Forderung, aber wohl, dass die Vorstellung volkstümlich und dem Publikum geläufig war.

Dem Stoff des ersten Gedichtes 'Der Einsiedler und der Engel' hat nach Gaston Paris die beste Behandlung Anton E. Schönbach, Mitteilungen aus altdeutschen Handschriften, siebentes Stück (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 143, Wien 1901), S. 38 ff. gewidmet. Von

Wichtigkeit ist auch, was Schönbach S. 60f. über Kaufringers Verhältnis zu der von ihm herausgegebenen Legende ausführt.

Merkwürdig ist es, dass der im 19. Gedichte Kaufringers (Studien S. 94) versificierte Vergleich der Welt mit dem Schachspiel eine alte orientalische Parallele hat, wie ich Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, akademische Festrede von Heidelberg 1892, S. 26 entnehme. Vergleiche Roethe zu Reinmar von Zweter 150, 10.

Die Quelle des 20. Gedichtes 'Von den Vorsprechen' weist Edward Schroeder, Quellen und Parallelen zu Boner (Zeitschr. für deutsches Altertum 44), S. 426 nach.

Weitere Verbreitung des Traktats von der frommen Müllerin (Kaufringer No. 17, Studien S. 92f.) ergiebt sich aus Köhler-Boltes Zusammenstellungen in Reinhold Köhlers Kleineren Schriften 2, 393, und aus der Wolfenbütteler Handschrift Aug. 30, 8. 4° (3345 von Heinemanns Katalog II, 4, 355), Blatt 240 ff. [Über die geistliche Hausmagd vgl. auch Singer, Zeitschr. f. dtsch. Altertum 45, 175. Priebsch, Deutsche Handschriften in England 2, 8, No. 12. Eine dänische Bearbeitung in Prosa in Svend Grundtvigs Nachlass 18 ist betitelt: Ære-Krands for Den Gudfrygtige Tieneste-Pige Susanna. Hvorledes Eremiten blev af Engelen overbeviist om, at Susanna var endnu fuldkomnere end han. Trykt dette Aar (um 1800)].

Das Motiv des fremden Kleides (Kaufringer No. 10, Studien S. 79) sprach Uhland, Abhandlung über die deutschen Volkslieder 3[a], 221 als volksmässig an (Schriften 3, 274. 372. HMS. 3, 43[a], 3). Auch der Witz des Bades (Studien S. 39) ist volksmässig: Uhlands Volkslieder No. 287, 10.

Zu Kaufringer No. 8 vgl. Köhlers Kleinere Schriften 1, 393; zu No. 9 Köhler 3, 162; zu No. 6 Κρυπτάδια 7, 380; zu No. 13 das. 7, 26.

Zu Studien S. 58 Zarncke zum Narrenschiff 110, 13. S. 24 der Studien, Z. 14 wäre „der König vom Odenwald" mit Hinweis auf Schroeder, Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde N. F. III, 1, 12f. 92 in Anführungszeichen zu setzen. Einige Druckfehler hat F. Piquet, Revue critique vom 29. April 1901, No. 17, S. 335 verbessert.

Königsberg i. Pr. K. Euling.

Alexander Treichel †.

Am 4. August 1901 starb im fast vollendeten 64. Lebensjahre der unermüdliche Forscher Alexander Treichel, der sich besonders um die Landeskunde seiner heimatlichen Provinz Westpreussen dauernde Verdienste erworben hat, dessen Arbeiten aber auch oft darüber hinausgingen und den Forschern anderwärts den Weg zeigten. Zunächst war es ihm um das Heranschaffen des Materials zu thun; er hat indessen gleichfalls nach verschiedenen Richtungen hin kritisch gearbeitet und in kleinen Monographien manche Frage nach Möglichkeit erschöpft. — Sein Lebensweg, zum Teil im bewegten Treiben der Grossstadt und im Verkehr mit vielen bedeutenden Männern, zum Teil auf dem Lande und in Verbindung mit dem einfachen Volke, entsprach den verschiedenen Neigungen, die sich in A. T. vereinigten. Er war am 28. August 1837 in Alt-Paleschken, Kreis Berent, geboren, besuchte das Gymnasium zu Neustettin (wo er eine noch bestehende, behördlich anerkannte litterarische Schüler-Vereinigung — „Gedankenspahn" genannt — gründete) und bezog nach 1859 abgelegtem Abiturientenexamen 1860 die Berliner Universität. Hier studierte er zwar Jura und Cameralia, doch beschäftigten ihn nicht minder Naturwissenschaften, Prähistorie und Volkskunde, denen er sich denn auch nach einigen Jahren vollständig zuwandte. Nach Beendigung seiner Studien

verblieb er zunächst in Berlin, ein thätiges Mitglied vieler Vereine; so war er 7 Jahre lang im Vorstande des botanischen Vereins der Mark Brandenburg. Auf den Wunsch seiner Mutter siedelte er nach Westpreussen über, d. h. er übernahm das seiner Mutter gehörende (ebenfalls im Kreise Berent gelegene) Gut Hoch-Paleschken. Hier konnte er nun dem Volkstümlichen bis in die äussersten Winkel nachgehen, und er empfand dabei die denkbar grösste Genugthuung. Prähistorie und Botanik, Philatelia (seine Riesen-Sammlung steht jetzt zum Verkauf) und noch viel anderes wurden gleicher Weise unermüdlich gepflegt, dabei wurde ein ungeheuer grosser Briefwechsel nicht vernachlässigt und jedem Anfragenden die weitgehendste Auskunft gegeben. A. T.s eigenartige Persönlichkeit und seine grosse Liebenswürdigkeit werden ihm bei allen Freunden und Bekannten ein treues Gedenken sichern. Leider war das letzte Jahr seines Lebens von grausamen Qualen erfüllt: er starb an völliger Erschöpfung, nachdem ihm — im Zusammenhang mit Krebsleiden — 10 Monate vorher der ganze Kehlkopf entfernt worden war. — Von seinen Arbeiten seien nur folgende hier genannt: Volkstümliches aus der Pflanzenwelt; Volkslieder und Volksreime aus Westpreussen; Über die Pielchen- oder Belltafel; Sprache zu und von Tieren; Das Beutnerrecht; Handwerksansprachen; Armetill, Bibernell und andere Pestpflanzen; Hochzeitsgebräuche. — Eine grosse Anzahl Manuskripte harrt noch der Veröffentlichung. E. Lemke.

Bücheranzeigen.

Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache. — Vierter Band. Bearbeitet von A. Bachmann, R. Schoch, H. Bruppacher, E. Schwyzer, E. Hoffmann-Krayer. Frauenfeld, Verlag von J. Huber, 1896—1901. 4°.

Mit Freude begrüssen wir die Vollendung des 4. Bandes des grossen schweizerdeutschen Wörterbuches, eines stattlichen Quartanten von 128 Bogen! Ursprünglich hatten die wackeren Männer, die das Werk begannen, Fr. Staub und L. Tobler, gemeint, den Umfang desselben auf das Mass berechnen zu können, das es jetzt erreicht hat. Wenn es nun über Erwarten in die grössere Fülle sich ausdehnt, so hat das einen für die deutschen Schweizer sehr rühmlichen Grund. Jedes neue Heft weckt neue Sammellust, und so strömt denn unaufhörlich frischer Stoff herbei, der den früher gesammelten fast verdoppelt hat.

Wir haben in unsrer Zeitschrift das Schweizerische Idiotikon von Anfang an mit teilnehmendem Zuruf begleitet und den Reichtum nicht bloss des Materials, sondern auch die Einsicht, Sorgfalt und wirtliche Ordnung der Arbeit zu loben gehabt. Fast ist ein neues Geschlecht jetzt an der Arbeit, aber es ist das Vorbild der Gründer durchaus von ihm fest in Ehren gehalten. So ist denn dieser vierte Band eine treffliche Fortsetzung der Vorgänger, und getrost können wir schon jetzt das Schweizerdeutsche Wörterbuch an die Spitze aller Dialektlexika unsrer Sprache stellen; jedenfalls bleibt es nicht hinter dem vorzüglichen Bayrischen Wörterbuche J. A. Schmellers zurück. K. Weinhold.

Sébillot, Paul, Le Folklore des Pêcheurs (Les littératures populaires. T. XLIII). Paris, J. Maisonneuve, 1901. XII, 389 S. 8°.

Das neue Buch von P. Sébillot behandelt vom Standpunkte des Volksforschers das Leben der Fischer mit seinen Bräuchen und Überlieferungen. Nicht bloss die französischen Fischer werden geschildert, sondern auch die anderer Länder, aber es begreift sich, dass, weil die Quellen für sie am reichsten flossen, die der Bretagne im Vordergrunde stehen. — Das Buch zerfällt in drei Abschnitte: I. Das Leben des Fischers von der Geburt bis zum Tode; Haus und häusliches Leben; Kirchliche Bräuche und Feste. — II. Die Fischerei mit ihrem Aberglauben, auch auf süssem Wasser Die Fahrten nach Neufundland und Island. — III. Sagen der Fischer, Lieder, Spottnamen und dergl.

Das Buch enthält viel Interessantes und sei der Aufmerksamkeit empfohlen.

K. W.

Tiffaud, L'exercice illégal de la médecine dans le Bas-Poitou. Les toucheurs et les guérisseurs. Thése pour le doctorat en médecine. Paris 1899. 72 S. 8°.

Der Verfasser macht uns mit verschiedenen Proben der Volksmedizin in der ehemaligen Provinz Poitou bekannt, wie sie namentlich unter der ländlichen Bevölkerung daselbst noch weit verbreitet sind. Die meisten sind sympathetischer Natur und gewöhnlich verbunden mit kräftiger Besprechung. Es finden sich hierfür vielerlei Vergleichungspunkte in verschiedenen anderen Ländern Europas. Ganz besonders in Kraft und Ansehen zur Bekämpfung von allerlei Schäden und Gebrechen steht in diesen Landesteilen der Toucheur. Das ist der Heilkünstler, welcher durch blosses Berühren, durch Handauflegen zu heilen vermag. Auch bei diesen Massnahmen muss eine unverständliche Formel gemurmelt werden. Der Verfasser erinnert daran, dass es für ein göttliches Privilegium der Könige von Frankreich galt, dass sie, namentlich am Tage ihrer Krönung durch Handauflegen die Kröpfe zu heilen vermochten. Ludwig XIV. soll an seinem Krönungstage nahe an 2000 Menschen die Hand auf ihre Schäden aufgelegt haben. Es werden über diesen Gegenstand auch noch viele andere interessante Mitteilungen gemacht. Die gleiche Kraft in noch erweitertem Masse soll nun nach dem Glauben des Volkes von Poitou auch gewissen Menschen verliehen sein, die sie, ohne Entgelt zu fordern, aber natürlicherweise nicht abgeneigt, reiche Geschenke entgegenzunehmen, zum Heil und Segen ihrer leidenden Mitmenschen ausüben. Der Beruf der Toucheurs ist dort so verbreitet, dass es wohl kaum ein einziges Dorf oder eine einzige Ortschaft giebt, die nicht mindestens ein bis zwei derartige Heilkünstler besässen. Das Volk setzt ein ganz unbegrenztes Vertrauen auf ihre Macht, und der Zuspruch, welchen sie von weit und breit her geniessen, ist ein ganz unglaublicher. Dass sie bei ihrer Kundschaft eifrigst dafür Sorge tragen, das Vertrauen auf die wissenschaftliche Heilkunde gründlich zu untergraben und diese als schadenbringend und die übernatürliche Kraft des Handauflegens unwirksam machend hinzustellen, das wird jeder dem Verfasser gern glauben. Toucheur kann nun aber nicht jeder werden, sondern er muss für diesen heiligen Beruf vom Geschick, oder vielmehr von Gott, eigens auserkoren sein. Das vermag man daran zu erkennen, dass der Betreffende der siebente Sohn seiner Eltern ist, aber in ununterbrochener Reihe, ohne dass ein Mädchen dazwischen geboren wurde. Die Geburt eines solchen siebenten Sohnes ist nun aber bekanntermassen kein sehr häufiges Vorkommnis. Jedoch auch hierfür hat das Volk ein gutes Aus-

kunftsmittel gefunden. Es schreibt nämlich die gleiche Fähigkeit, als Toucheur zu wirken, auch denen zu, welche als Säugling in der Wiege mit ihrer Hand einen Maulwurf totgedrückt haben. In einem Falle wurde der Toucheur in seinen Heilmassnahmen von seiner Gattin unterstützt. Dieselbe behauptete dann, dass sie als Wiegenkind ebenfalls einen Maulwurf mit der Hand totgedrückt habe. Je plumper der Betrug dieser Heilkünstler ist, um so höher pflegen sie im Ansehen zu stehen, und desto fester ist der Glaube an ihre übernatürliche Macht — ganz so, wie bei uns. Der Verfasser macht dann noch einige Vorschläge, wie dem oft recht schädlichen Treiben dieser Zauberkünstler zu steuern sei. Ich kann diese hier übergehen, aber ich halte sie auch sämtlich für wirkungslos, wie das ja leider auch bei uns die alltägliche Erfahrung lehrt. Max Bartels.

Hager, Georg, Die Weihnachtskrippe. Ein Beitrag zur Volkskunde und Kunstgeschichte. München 1901. Gesellschaft für christliche Kunst. 9 *M.*

Das bayerische Nationalmuseum ist durch die Freigebigkeit eines Privatmannes in den Besitz der reichhaltigsten Sammlung von Weihnachtskrippen gelangt, jener Weihnachtskrippen, die im Volksleben der katholischen Völker noch heute eine Rolle spielen. Es ist damit auch für die Volkskunde ein Stoff erschlossen, der bei der Schwierigkeit vergleichender Studien bisher auf die litterarische Seite beschränkt geblieben war, soweit sie in den Weihnachtsspielen zum Ausdruck kommen konnte. Dass diese Sammlung gleich in einer umfangreichen und mit Bildern üppig ausgestatteten Veröffentlichung der Forschung zugänglich gemacht wird, ist um so dankbarer anzuerkennen, als die Weihnachtskrippe eine vorher in diesem Masse nicht zu übersehende Bedeutung für die Kunstgeschichte besitzt. Vielleicht ist diese künstlerische Bethätigung die einzige bis in das 19. Jahrhundert hinein, bei der die Einheit zwischen der Volkskunst und der beruflichen Höhenkunst noch nicht zerrissen ist, bei der volkliche Anlage und zeitliche Strömungen künstlerisch zum Ausdruck kommen. Der Verfasser untersucht den Ursprung der Sitte, um im Anschluss daran die verschiedenen Gruppen, die er in der tirolerischen, der altbayerischen mit der Münchener und Tölzer Untergruppe, der des übrigen Deutschlands und der italienischen mit der römischen, neapeler und sizilianischen Abzweigung erkennt. Nachdem die Krippe allein schon sehr früh als Symbol der Geburt Christi Anwendung gefunden, verbindet sie sich mit dem geistlichen Schauspiel, um sich schliesslich als eine selbständige Kunstschöpfung von ihm loszulösen. Von Franziskus von Assisi berichtet man, dass er Krippe und Stall — aber noch ohne Staffage — im Freien aufgestellt habe. Je mehr das schauspielerische Beiwerk zurücktrat, um so voller entwickelte sich das bildnerische Element, bis es im 14. und 15. Jahrhundert, mit Anlehnung an die gleichzeitige Blüte der gotischen Schnitzaltäre zum selbständigen Kunstzweig emporwuchs. Die Beziehungen zur flandrischen Bildhauerschule scheinen dadurch bestätigt zu werden, dass die erste Krippe dieser Art in der Stadt Löwen — der Verfasser schreibt Louvain — erwähnt wird. Waren es zunächst die Franziskaner, die zur Verbreitung der Weihnachtssitte beitrugen, so pflegten sie im 17. Jahrhundert vornehmlich die Jesuiten; im 18. Jahrhundert sucht man sie bereits in der Kirche durch behördliche Massnahmen einzuschränken, was wiederum die Verpflanzung in das Haus bewirkt. Für die Trachtengeschichte ist der Realismus dieser Kunst, der nicht nur in der Treue gegen die kleinste Einzelheit sich bewährt, sondern auch mit Ausnahme von Maria und Joseph alle dargestellten Personen in das Zeitkostüm kleidet, von erheblicher Bedeutung.

Heute ist die Krippe wohl überall in ihrer kunstgeschichtlichen Bedeutung geschwächt, nicht aber in ihrer volkstümlichen Gemütswirkung, für deren Stärke einzelne von dem Verfasser angeführte Volkslieder zeugen. In protestantischen Gegenden scheint sie fast erloschen; doch mögen sich auch hier und dort noch Reste erhalten haben. Für Berlin lässt sich aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts noch ein Ausläufer in dem sogenannten „Guckkasten" erkennen, der in der Münchener Sammlung nicht bekannt zu sein scheint, der indessen noch in einzelnen Familien zu finden sein dürfte. Robert Mielke.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 25. Oktober 1901. Die erste Sitzung nach dem am 15. August erfolgten Ableben des ersten Vorsitzenden und Begründers des Vereins galt dem Gedächtnisse Karl Weinholds, dessen getreues Bildnis auf dem Vorstandstische aufgestellt war. Herr Prof. Dr. Max Roediger gab eine ausführliche Darstellung vom Leben und Wirken des Verstorbenen, die an der Spitze dieses Heftes (S. 353) abgedruckt ist.

Freitag, den 22. November 1901. Herr Prof. Roediger teilte mit, dass der Vorstand nach dem Ableben des ersten Vorsitzenden, des Herrn Geheimrats Weinhold, sich gemäss § 18 der Statuten ergänzt und für den Rest des Jahres ihn zum Vorsitzenden und Herrn Prof. J. Bolte zum Schriftführer und Redakteur der Zeitschrift gewählt habe.

Darauf sprach Herr Geh. Sanitätsrat Dr. Bartels über märkische Spinnstubenerinnerungen Er knüpfte dabei an die Berichte einer sechzigjährigen Dame an, die ihre Kindheit in Ützdorf bei Bernau verlebt und verschiedene Spinngeräte aus jener Zeit aufbewahrt hatte. Diese Schilderungen der häuslichen Gewohnheiten, der Gebräuche und Lieder der Spinnstubenabende, der Behandlung des Flachses und des Hopfens werden in einem der nächsten Hefte der Zeitschrift einem weiteren Leserkreise zugänglich gemacht werden. An der darauf folgenden Debatte beteiligten sich die Herren Sökeland, Minden, Schulze-Veltrup, der über den früheren Hausbetrieb des Bierbrauens im Münsterlande berichtete, und Bolte. — Herr Fabrikant Sökeland nahm einen Vorfall der letzten Tage, bei dem ein Fahrer der Berliner elektrischen Strassenbahn den leibhaftigen Teufel neben sich gesehen zu haben behauptete, zum Anlass, um auf die weite Verbreitung des Teufelsglaubens unter dem Volke und den Gebildeten hinzuweisen; er verlas dazu mehrere Stellen aus Martin Hagens 1899 erschienenem Buche 'Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen'.

Freitag, den 13. Dezember 1901. Im Anschluss an die Bemerkungen, die Herr Geheimrat Bartels in der vorigen Sitzung über das früher in der Mark gebraute Hausbier vorgetragen hatte, setzte Herr Sökeland dem Vereine eine Probe eines von ihm nach demselben Rezepte aus Mohrrüben, Zucker und Hopfen gebrauten Getränks vor. Diese Zubereitungsart kann nicht sehr alt sein, da sie einen billigen Preis des Zuckers voraussetzt, wie er erst durch die 1801 erfolgte Einrichtung von Fabriken für Runkelrübenzucker ermöglicht wurde. — Ferner zeigte Herr Sökeland mehrere bei den Salzburger Bauernkomödien gebrauchte

Holzmasken, die sich im Besitze des Berliner Museums für deutsche Volkstrachten befinden, und verwies dazu auf die Abbildungen ähnlicher Masken, die kürzlich das Wissen für alle (1, No. 36f. zu W. Hein, Das Prettauer Faustus-Spiel) gebracht hat. — Endlich teilte derselbe mit, dass die früher (s. oben S. 352) vorgelegte, aus Lenzen stammende 'Knudelmühle' oder Massagewalze kein altes einheimisches Bauerngerät, sondern erst 1884 von dem Drechsler in Lenzen nach einem kleineren knöchernen Modell geschnitzt worden sei. Zwei ähnliche japanische Geräte befinden sich in den ethnologischen Museen zu Leiden (abgebildet in Siebolds Archiv für die Wissenschaft Japans) und Berlin. Trotz des augenscheinlich nicht hohen Alters des Instrumentes haben sich in Lenzen an seine Anwendung schon abergläubische Bräuche angeknüpft; das Streichen wird mehrfach in Form des Pentagrammas geübt und dabei der Name der Dreieinigkeit gemurmelt. — Hierauf hielt Herr Oberlehrer Dr. M. Kuttner einen mit lebhaftem Interesse aufgenommenen Vortrag 'Streiflichter auf Corsica' unter Vorlegung von photographischen Bildern. Er berichtete über seine im letzten Juli von Marseille aus unternommene Bereisung Corsicas, bei der er hauptsächlich die historische Grundlage von Prosper Mérimées berühmter Novelle 'Colomba' erforschen wollte. Es gelang ihm auch, nicht bloss die Quelle von Mérimées 'Matteo Falcone' (1829), der durch Chamissos Gedicht (1830) auch uns Deutschen zugeführt worden ist, in einer Novelle Renuccis 'La delazione punita' zu entdecken, sondern auch in Olmeto Nachkommen der Colomba Bartoli (geb. 1768 in Fozzano, gestorben 93jährig) zu finden, die ihm von jener heldenhaften Frau erzählten und einen an sie gerichteten Brief Mérimées vom 6. Januar 1855 zeigten. Ausserdem aber studierte er Land und Leute aufmerksam. Ajaccio, das im Winter als Kurort aufgesucht wird, lässt im Sommer seine Besucher Tropenhitze fühlen und bietet ausser einigen Erinnerungen an Napoleon I. wenig Bemerkenswertes. Tiefer ins Volksleben führten Ausflüge auf den Mont Pozzo di Borgo, der Route du Salano und Reisen mit der Postkutsche. Nur $^1/_{27}$ der Insel ist bebautes Ackerland, $^5/_{27}$ Wald und Fels, $^{21}/_{27}$ aber nehmen die als Schlupfwinkel der mit den Gesetzen in Konflikt geratenen Corsen bekannten Maquis ein. Einen ehemaligen Banditen Bellacoscia, der 46 Jahre im Maquis zugebracht hatte und durch Carnot begnadigt worden war, lernte der Vortragende selbst kennen. Die Volkssprache ist ein italienischer Dialekt. Die Bauern wissen Stellen aus Tassos Befreitem Jerusalem und Ariosts Rasendem Roland auswendig. In den Fole (fabulae) der Corsen herrscht der Glaube an Hexen (strege), die häufig als Sauen auftreten, an den bösen Blick, an das Unheil, das die Donnerstags Spinnenden trifft. Die Sitte der Totenklagen (voceri), der von einer Brüderschaft bestellten Begräbnisse, der Blutrache (vendetta) ist oft geschildert worden. Die Innigkeit der Familienbeziehungen tritt darin hervor, dass die meisten Frauen in Trauer gehen. Gross ist die Ehrfurcht vor dem Tode; wenn ein Leichenzug vorübergeht, werden Thüren und Fensterläden geschlossen. Irrsinnige sucht man zu heilen, indem man sie eine Nacht lang in die Kapelle eines Heiligen einschliesst. Patriarchalische Einfachheit herrscht in den ärmlichen Hütten der teilweise von der Käsebereitung lebenden Berghirten. — In der dem Vortrage folgenden Diskussion hob Herr Titzenthaler hervor, dass er im Innern Corsicas oft blonde und blauäugige Familien gefunden habe. Herr Kuttner lehnte im Hinblick auf die vielen kriegerischen Berührungen der Corsen mit anderen Völkern ab, hieraus bestimmte Schlüsse zu ziehen und erwähnte, dass man neuerdings der Urbevölkerung nicht mehr keltische, sondern berberische Abstammung zugeschrieben habe. — Vorher war der bisherige Vorstand von der Versammlung durch Zuruf wiedergewählt worden.

Johannes Bolte.

Register.

(Die Namen der Mitarbeiter sind kursiv gedruckt.)

Druck von Gebr. Unger in Berlin, Bernburger Str. 30



Alte Gerichtstätte zu Feldkirchen bei Neuwied.



Ein Volkstanz.

Eine altmecklenburgische Spinnstube, vorgeführt von Damen und Herren aus Malchin i/M. auf dem 10jährigen Stiftungsfest des Vereins für Volkskunde zu Berlin.



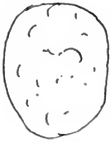
Beim Geschichtenerzählen.



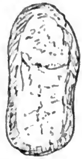
Die Remlingrader Vehmlinde.



Dr. Karl Weinhold



1
Strumpfsohle
aus Leipzig



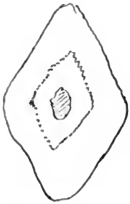
2
Hedwigssohle
aus Schlesien



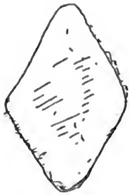
3



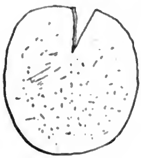
4
Strumpfsohlen aus Neisse (Schlesien)



5
Dortsche Zool
aus Südholland



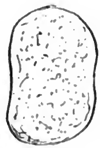
6
Hartkuchen
aus Mainz



7
Judasohr
aus Hamburg



8
Harter Kuchen
aus Hamburg



9
Ohrfeige
(zuckerweis bestäubt)
aus Mainz



10
Schuhsohlen
aus Mecklenburg
Schühchen
aus Wiesbaden
Pantöffelchen



11
Wiebele aus Ulm



12
Aarnheemsche Meisjes
aus Südholland



13



14
Ochsenzunge aus
Elsass Bayern

ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Neue Folge der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft,
begründet von M. Lazarus und H. Steinthal.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Karl Weinhold.



Elfter Jahrgang. 1901.

BERLIN.
VERLAG VON A. ASHER & CO.